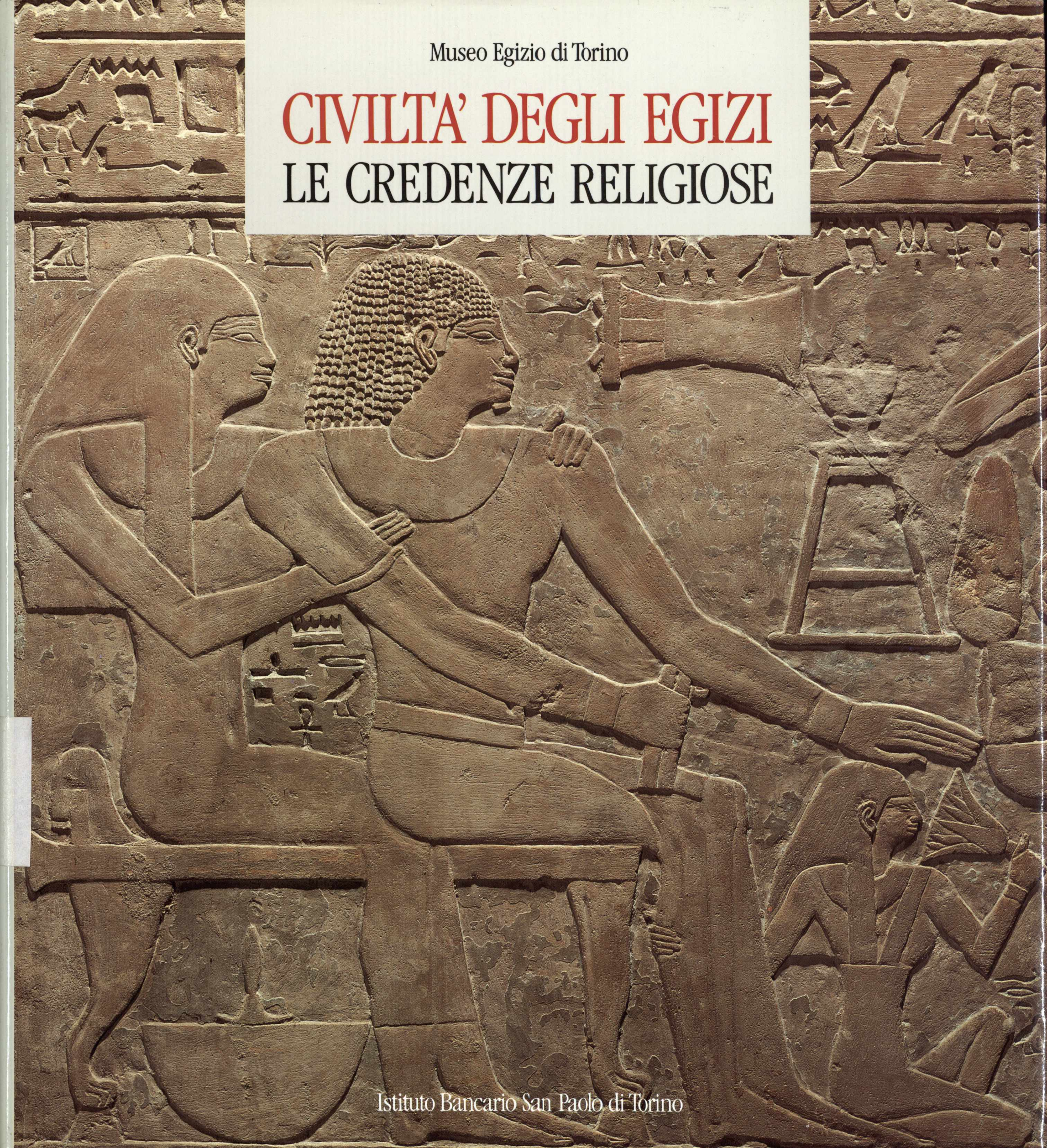
Museo Egizio di Torino

CIVILTA' DEGLI EGIZI

LE CREDENZE RELIGIOSE



Istituto Bancario San Paolo di Torino

CSR - Biblioteca - aa 38

Civiltà degli Egizi

Museo Egizio di Torino

CIVILTA' DEGLI EGIZI
LE CREDENZE RELIGIOSE

Istituto Bancario San Paolo di Torino

Stampato in Italia
Copyright ©1988
by Electa Spa, Milano
Istituto Bancario San Paolo, Torino
Tutti i diritti riservati

Civiltà degli Egizi

a cura di
Anna Maria Donadoni Roveri

Piano dell'opera
La vita quotidiana
Le credenze religiose
Le arti della celebrazione

Le credenze religiose

Saggi di
Giovanni Bergamini
Silvio Curto
Elvira D'Amicone
Anna Maria Donadoni Roveri
Sergio Donadoni
Laura Donatelli
Renato Grilletto
Enrichetta Leospo
Andrzej Niwinski
Alessandro Roccati
Paolo Ronsecco
Gloria Rosati
Mario Tosi
Elisabetta Valtz

Ricerca iconografica
Elisabetta Valtz

Disegni
Paola Borri Zatteri
Beppe Moiso
Eliana Santamaria

Fotografie
Franco Lovera

Design
Marcello Francone

Per una felice concomitanza il secondo volume della collana «Civiltà degli Egizi», dedicato alle Credenze religiose, viene pubblicato mentre prendono l'avvio, promossi anch'essi dall'Istituto, i lavori di restauro del palazzo guariniano dell'Accademia delle Scienze, dove il Museo Egizio ha sede fin dalla sua fondazione.

Situato nel cuore del quartiere barocco di Torino, tale grandioso edificio è legato in qualche modo alla storia della Banca, essendo stato eretto nel XVII secolo per ospitare il Collegio dei Nobili Convittori dei Santi Maurizio e Lazzaro, istituzione pedagogica fondata dalla Compagnia di San Paolo nel 1568.

In una prima fase dell'intervento di restauro, la facciata del palazzo, ora annerita dal tempo, verrà riportata alla primitiva dignità architettonica, mentre nuovi spazi espositivi verranno ricavati dalla ristrutturazione di un'ala ottocentesca dell'edificio.

La realizzazione dell'intero progetto, che si protrarrà per alcuni anni, vuole ribadire un rapporto di collaborazione tra il San Paolo e la più prestigiosa realtà museale di Torino, ma soprattutto intende avviare un'esperienza globale di intervento culturale, non limitata ai soli restauri né alla mera illustrazione divulgativa, ma volta alla più completa valorizzazione del bene in oggetto, nei suoi più diversi aspetti e nelle sue più varie forme di fruizione da parte della società del nostro tempo.

Nel ribadire tale convincimento, sulla cui base sta attivamente lavorando la Fondazione San Paolo per la Cultura, la Scienza e l'Arte, rinnoviamo il ringraziamento agli Autori ed a quanti collaborarono con essi con l'augurio che anche il secondo volume della collana possa ottenere gli stessi consensi del primo.

Gianni Zandano
Presidente
Istituto Bancario San Paolo di Torino

Sommario

11 La religione egizia: profilo introduttivo
Sergio Donadoni

Preistoria

20 Religiosità e pratiche funerarie nell'Egitto prima dei Faraoni
Giovanni Bergamini

38 L'area archeologica di Gebelein
Elvira D'Amicone

Antico Regno

44 I siti regali: Eliopoli e Giza
Silvio Curto

62 Gli edifici religiosi e la necropoli di Gebelein nel terzo millennio a.C.
Elvira D'Amicone

Medio Regno

82 Gebelein e Asiut tra Primo Periodo Intermedio e Medio Regno
Enrichetta Leospo

104 Le stele del Medio Regno
Gloria Rosati

114 Le tombe rupestri dei governatori di Gau el Kebir: Uahkha I, Uahkha II e Ibu
Elvira D'Amicone

128 Testi religiosi e funerari del secondo millennio a.C.
Alessandro Roccati

Nuovo Regno

146 La Valle delle Regine
Anna Maria Donadoni Roveri

162 I culti popolari di Deir el Medina
Mario Tosi

178 La mummificazione e l'imbalsamazione
Renato Grilletto

188 I libri funerari del Nuovo Regno
Paolo Ronsecco

198 Piccoli oggetti funerari nelle varie epoche
Laura Donatelli

Età Tarda

212 Sarcofagi, stele e papiri funerari del Terzo Periodo Intermedio e dell'Età Tarda
Andrzej Niwinski

Età greco-romana

226 Religione e usi funerari in età tolemaica e romana
Elisabetta Valtz

Età copta

238 L'avvento del Cristianesimo
Sergio Donadoni

246 Bibliografia
250 Indice delle illustrazioni
258 Indice dei nomi e dei luoghi

Il secondo volume che l'Istituto Bancario San Paolo di Torino dedica alla Civiltà degli Egizi *è rivolto a indagare «le credenze religiose» nei loro vari aspetti. Non è tuttavia un manuale di storia della religione egizia: è piuttosto un'indagine, il più possibile puntuale, su quelle testimonianze e quei documenti della vita religiosa che sono presenti nel Museo di Torino. Si è così scelto un approccio sfaccettato che, dopo una introduzione di carattere generale, parte da una suddivisione cronologica per grandi periodi e ne indaga — all'interno di ciascun periodo — le problematiche essenziali. Tra queste si sono affrontati alcuni temi particolari (i testi funerari, la mummificazione, le stele, gli oggetti minori del corredo), ma soprattutto si sono volute indagare le caratteristiche, dal punto di vista della storia della religione, di alcune località che, attraverso acquisizioni o scavi, hanno fornito materiali al Museo, e se ne sono messe in luce le specificità nel panorama più generale della religione egiziana. Quello che ne risulta è un quadro — anche se non metodico certo vivo e multiforme — di quella che è stata in Egitto l'esperienza religiosa a partire dalla preistoria fino al nascere e all'affermarsi del Cristianesimo.*

Anna Maria Donadoni Roveri

La religione egizia: profilo introduttivo

Sergio Donadoni

Un inquadramento preliminare come quello che qui si propone sul mondo religioso egiziano non può essere che un punto di appoggio alle trattazioni più specifiche ed analitiche che lo seguono: ma va subito detto che è concepito in funzione di quelle, e che chi voglia sentire la pienezza dell'esperienza religiosa egiziana dovrà appoggiarsi piuttosto alla realtà dei casi singoli che non a questa cornice forzatamente più intellettualistica di quanto forse l'argomento non comporterebbe.

L'esperienza religiosa egiziana è una componente essenziale di quella civiltà che può essere seguita per millenni nei suoi sviluppi e nelle varie forme in cui si manifesta, ponendo e risolvendo quei problemi che escono dall'empiria e dall'esperienza razionale ma che prepotentemente fan sentire la loro presenza nella vita sentimentale e morale dell'uomo nei rapporti con il suo passato, il suo futuro, il mondo in cui si trova ad essere immerso facendone parte ed opponendoglisi insieme.

I mezzi a nostra disposizione per indagare una parte così importante ed ampia della storia egiziana sono — tutto sommato — assai numerosi e significativi, e vanno da figurazioni che possono risalire a età in cui ancora non era usata la scrittura, a edifici religiosi, a testi rituali, a testimonianze di esperienze spirituali singole, alle possibilità di indagare strutture generali della società che portino il marchio di una visione non legata alla quotidianità razionale, che appoggino a un «altro» la loro necessità non discutibile.

Sentire pienamente il *pathos* di questa documentazione non è certo possibile se non rinnovandone dal di dentro il valore per assimilarcelo — e perciò falsandolo. Ma è vero, anche, che per coglierne il senso è necessaria una *sympatheia* senza cui troppe cose resterebbero oscure e sfuggenti se non anche irritanti.

Per l'età più antica le testimonianze autentiche sono invero assai rare. Figurine fittili femminili molto stilizzate sono forse immagini di dee. Certo a esseri divini alludono le rappresentazioni di teste bovine fra le corna delle quali appaiono stelle: nella mitologia egiziana classica il cielo è una divinità-giovenca, e una connessione fra le più antiche e le più recenti immagini sembra legittima. Nella decorazione dei vasi di terracotta dipinta appaiono segni che in età classica servono a scrivere nomi di dei, e rappresentazioni che possono essere intese come di santuari appaiono in monumenti arcaici.

Ma più che da altro, una fede in un mondo diverso da quello del vivere pratico (per adoperare una terminologia che ha senso nel nostro linguaggio e che probabilmente non ne avrebbe avuto nella civiltà di cui parliamo) è testimoniata nel trattamento che è riserbato ai defunti, la cui sepoltura presenta caratteri di precisa ritualità sia nella preparazione della fossa che nella posizione in cui vi è deposto il morto e nelle offerte che gli vengono messe a disposizione. Tutto questo significa una fede nella sopravvivenza che sarà fondamentale nello sviluppo della successiva civiltà egiziana (e non solo egiziana) — ed è verosimile che l'orientamento della deposizione, regolarmente connessa con l'Oriente e l'Occidente, voglia già alludere a un destino solare del morto che con il sole rinasce dopo la morte; e può forse darsi che una simile idea di rinascita sia connessa con la posizione contratta del corpo entro una stretta fossa ovale, che richiama quella dell'embrione nel seno materno.

Più comunque che l'osservazione di questi pochi fatti e le illazioni che se ne sogliono trarre, la descrizione di una situazione per così dire iniziale della cultura religiosa egiziana si fonda su un esame di ciò che essa dice di sé nell'età in cui le sue manifestazioni sono meno larvali.

Il *pantheon* egiziano quale ci si presenta in epoca storica si appoggia chiaramente a quella che è la struttura sociale e politica del paese. Il quale è diviso in una prima e fondamentale divisione fra la Valle e il Delta; questi a loro volta son costituiti ognuno da una ventina di province (dette *nômi* nella terminologia amministrativa greca che ancora noi adoperiamo), ognuna con una specifica amministrazione, appoggiata a un centro urbano che ne è la «metropoli».

Le amministrazioni locali, tuttavia, non significano autonomia altro che eccezionalmente nella storia egiziana: in genere esse sono solo emanazioni di una autorità energicamente accentrata attorno alla «Residenza» e impersonata nella figura del sovrano.

Su questi schemi terreni si modella il mondo degli dei, che in taluni casi son connessi con singoli nômi, in altri hanno una funzione ecumenica, talvolta con una complementarità fra dei della Valle e dei del Delta.

Gli dei cittadini sono — un po' convenzionalmente — ritenuti più antichi, come quelli che si appoggiano a strutture primitive — quali le città — rispetto a quella più tarda — in quanto le congloba — dello stato unitario. Il modello interpretativo è in parte sostenuto dal fatto che i simboli di alcuni di questi dei — che in età classica servono per scriverne il nome —, appaiono (come abbiamo detto) su immagini predinastiche. Seguendo il corso del Nilo da sud verso nord, secondo il criterio geografico di orientamento degli Egiziani antichi, ecco i principali personaggi divini in cui ci si imbatte.

Ad Assuan è il dio Khnum, rappresentato come ariete che è un dio creatore. In tale veste è spesso presentato come vasaio, che al suo tornio crea gli esseri. Compagne gli sono due dee: Satet dalle corna di gazzella e Anuqet dall'alta corona di penne. A Kôm Ombo sono adorati due dei a pari diritto: il coccodrillo Sobek e il fratello Horo. Quest'ultimo ha anche un suo centro illustre di culto nella non lontana Edfu, mentre a Elkab è dea Nekhbet, sotto forma di un avvoltoio bianco. Essa vale come dea protettrice di tutto l'Alto Egitto, in complementarità con la dea cobra Uto (Uaget) che da Buto nel Delta protegge il Basso Egitto.

La regione tebana ha in antico come dio

indigeno Montu, dal capo di falco e dalle due penne alte sul capo. È un dio guerriero, spesso raffigurato armato di un arco. Proprio a Tebe, però, è stato sostituito in età più tarda (e cioè all'inizio del secondo millennio a.C.) da un dio di complessa natura, Amon, che ha come sposa Mut e come figlio Khonsu, un dio di carattere lunare. Confinante con la Tebaide è la regione di Copto, il cui dio antichissimo Min è rappresentato anch'egli con due penne sul capo, un flagello appoggiato al braccio destro, e — come si conviene a un dio tipicamente generatore — itifallico. A Dandara è signora una dea celeste, con caratteri di giovenca, Hathor; poco più a nord, ad Abido, un «Signore degli Occidentali» (e cioè dei defunti) Khentamentyu, è stato presto sostituito da un dio connesso anch'egli con l'aldilà, Osiri, che vi si insedia stabilmente. Non lontano di là, ad Asiut, hanno sede divinità canine come Anubi e Upuaut, mentre ad Akhmim ritroviamo un'altra volta Min. Ad Ashmunein (la greca Ermopoli) è dio Thot, venerato sotto forma di ibis o di babbuino, e dio lunare della scienza, mentre nel vicino Faijum, l'oasi a poca distanza dalla Valle del Nilo, è venerato il coccodrillo Sobek sotto varie forme ed appellativi. A Menfi, la capitale dell'Egitto alla congiunzione fra la Valle e il Delta, è venerato Ptah, sotto forma di statua primitiva: è il patrono degli artigiani, e ha come sposa la dea-leonessa Sekhmet e come figlio il dio-fiore Nefertum.

Nel Delta, i nômi sono distribuiti su un ampio terreno pianeggiante, e non si susseguono l'uno all'altro come nella stretta Valle; si distinguono in due gruppi uno occidentale l'altro orientale con diverse tradizioni. Ma non ci interessa qui l'analisi di questa situazione, e ricordiamo solo i nomi di alcune fra le più importanti di queste divinità settentrionali.

A Eliopoli, non lontano da Menfi, una divinità originariamente ctonia e poi solare è Atum; a Sais ha sede una divinità femminile Neit (che i Greci identificarono con la loro Atena) che mantiene forse tratti di «Grande Madre». A Bubasti è signora la dea, prima leonessa e poi gatta, Bastet (che i Greci chiamarono Afrodite). Dal centro del Delta derivano due dee particolarmente importanti, Uto, il cobra di Buto, dea tutelare del Basso Egitto come Nekhbet lo è dell'Alto, e Iside, dea madre e sposa, destinata a una gloriosa carriera. Nel Delta orientale, aperto alla influenza asiatica, hanno sede divinità di cui si sottolinea il carattere straniero, o almeno «altro» come il falco Sopdu e la complessa figura di Seth, il dio della dialettica del disordine.

È ovvio che a fianco di queste divinità altre numerose ve ne sono, appoggiate ai centri urbani meno importanti. Ed è ovvio, anche, che queste divinità di cui abbiamo dato un sommario elenco hanno, per così dire, ciascuna una autonoma personalità che non la vede confinata a una sola funzione mitica, ma che la sottrae alla schematizzazione che vuole che una figura divina debba sempre agire in un definito campo. Bastet può essere la dea della gioia e della danza e insieme quella i cui sacerdoti sono specializzati nella cura dei morsi velenosi, e così via, nella sfaccettatura di valori che ha ogni essere.

A fianco di queste personalità così piene di vitalità mitologica e teologica, altre ce ne sono meno legate alle realtà cittadine, e di carattere per così dire universale. Sono anzitutto le divinità solari, fra le quali la preminente è Ra (originariamente «sole») che però non è la sola: Khepre, Harakhte (una forma di Horo), Aten (il «sole» fisicamente inteso) gli si affiancano. Altre divinità universali sono Hapi — l'inondazione del Nilo — che ogni anno feconda la terra d'Egitto, Geb e Ta-tenen, la «terra» (maschile in egiziano) e Nut, il «cielo» (femminile in egiziano); Shu, il «vuoto» che è l'aria luminosa fra la terra e il cielo, e altre. Queste divinità apparentemente tanto più autorevoli restano per lo più (con l'eccezione di Ra) ai margini della esperienza religiosa concreta quale si manifesta nel culto e nella pietà.

Altro è il caso per un altro gruppo di divinità, connesse alcune dall'origine, altre nel processo di sviluppo della loro personalità, con il mondo dell'aldilà. Sono gli dei cui è affidata innanzi tutto la cura del corpo dei defunti, come Anubi cui si attribuisce l'invenzione della pratica della mummificazione, o la dea «Occidente», la regione dove tramonta il sole e dove si seppelliscono con lui i morti, o «Colui che presiede agli Occidentali» (cioè, appunto i morti), in egiziano Khentamentyu, e, nella regione menfita, il dio falco Sokari; ma soprattutto è Osiri, un dio di assai complessa natura che è insieme sovrano, salvatore, dio cosmico, celeste, terreno — e che dei morti e della loro sopravvivenza oltre la morte diviene il principale patrono.

La folla del popolo divino, con l'incrociarsi delle sue caratteristiche e delle sue funzioni, con il ripresentarsi degli stessi dei in località e con sensi diversi, deve a un certo momento adattarsi alla realtà sociale egiziana che è unitaria nel suo fondo, e potenzialmente livellatrice entro un sistema univoco.

Una prima sistemazione dell'anarchica pluralità degli dei è data dal loro raggrupparsi in famiglie tipiche che constano di padre, madre, figlio. Agli dei sarà dato coniuge una dea, alle dee un dio, e dai due nascerà un figlio. Lo stesso dio in città diverse potrà avere spose diverse e diversi figli, e così può avvenire per le dee: il sistema non introduce, perciò, un ordine complessivo, ma è solo un punto di partenza per una socializzazione del *pantheon.* Di ben altra portata è invece la concezione secondo la quale una divinità può essere riconosciuta in un'altra, se ne ripete una qualche attività o specificità. Si giunge a una esperienza sincretistica di straordinaria ampiezza, in cui quasi ogni dio egiziano si può identificare in un altro, portando i nomi di tutti e due (e talvolta anche di più di due). Amon e Ra divengono Amon-Ra, Atum e Ra divengono Ra-Atum, e Ptah, Sokari, Osiri divengono Ptah-Sokari-Osiri e così via. Gli incroci e le possibili identificazioni sono così numerosi che si può dire che, partendo da una figura divina si può arrivare a qualsiasi altra — con la sola eccezione nel fatto che non si danno identificazioni fra divinità di sesso diverso.

È evidente che questo processo di livellamento rende assai macchinosa la mentalità teologica egiziana, ma insieme avvia alla concezione di una unità della natura divina, nascosta dietro i diversi suoi nomi ed aspetti.

Agli dei di cui abbiamo fin qui trattato, altri ne vanno aggiunti, e di assai diversa natura. Prima di tutto va ricordato il culto di oggetti, piante, animali. Colonne, pietre levate sono simboli divini — caricati di significati cosmici — a Eliopoli; ad Abido è venerato un oggetto inteso come una cassa; una pelle di animale attaccata a un palo è sacra ad Asiut, e così via. Sono oggetti che hanno finito per divenire anch'essi ipostasi di dei specifici, dei quali talvolta hanno preso il nome. E, viceversa, le statue che raffigurano dei assumono una concreta natura divina, sono supporto fisico per la loro personalità spirituale. Alcune piante sono divinità femminili, specie ai margini del deserto dove assumono una funzione di rassicurante presenza. Ma la più tipicamente egiziana fra le forme di questa religiosità legata a cose concrete è quella connessa con gli animali.

Alcuni animali — il toro Api a Menfi, l'ariete a Mende — sono considerati sacri dalle età più antiche e sono scelti secondo precisi criteri e secondo precisi criteri cultuali trascorrono la loro vita, fino a una morte che è seguita da funerali umani, anzi regali. Questi culti antichissimi, anziché affievolirsi nel corso dei tempi, vanno moltiplicandosi, fino al punto che animali sacri si trovano in tutti i templi — e che, da un certo momento, tutti gli animali di un certo tipo son sacri in una determinata regione: il culto di singoli individui sfocia in età tarda in una sacertà di tutta la specie. Tori, arieti, coccodrilli, gatti, scimmie, ibis, scarabei, icneumoni e così via sono animali sacri nelle varie province, e immensi cimiteri dei loro corpi debitamente imbalsamati sono stati trovati e continuano ad esser scoperti. Con questo ampliarsi della zoolatria non va probabilmente confuso un altro fatto apparentemente analogo e altrettanto tipico della religione egiziana: il fatto che la maggior parte degli dei appaia dotato di teste ferine (Khnum a testa di ariete, Horo a testa di falco, Thot a testa di ibis, Sekhmet a testa di leonessa, Hathor con orecchie di giovenca e così via) o, in molti casi, si manifesta sotto forma animale (Horo come falco, Hathor come giovenca, Thot come ibis o cinocefalo e così via). In questo caso, più che di rappresentazioni di divinità, si tratta di figurazioni che debbono descriverne le qualità con il paragone di quelle che sono attribuite agli animali espressi: Khnum, il generatore, è «come» un montone; Horo, il dio del cielo, è «come» un falco; Anubi, il dio dei cimiteri, è «come» uno sciacallo. E, così, la sfinge che rappresenta il sovrano, dice di lui che è «come» un leone (animale regio per eccellenza).

E arriviamo qui a un ultimo gruppo di dei, che sono per l'appunto i sovrani. Come, per la concezione egiziana, negli animali sacri successivamente trova corpo un dio, così nei successivi sovrani si manifesta sempre lo stesso dio della regalità, che è Horo. Sul trono dell'Egitto è dunque sempre lo stesso dio, in incarnazioni successive: e la natura divina del sovrano lo separa dal resto dell'umanità e insieme lo pone come legittimo intermediario fra questo mondo, di cui è signore, e il mondo degli dei. Egli è perciò l'unico autentico sacerdote, che delega ad altri la pratica del culto, ma ne resta il responsabile vero; ed è, ancor più, il responsabile dell'attuazione nel mondo di quell'ordine cosmico che gli Egiziani chiamavano *maat*, e che è insieme personificato in una dea e concepito come ciò che il re deve offrire agli dei come offerta perfetta. Il culto del re appare come una astrazione teologica nell'età più antica; ma fra la fine della XVIII dinastia e quella seguente alcuni re, come Amenhotep III, e poi assai più Amenhotep IV e Ramesse II, si sono considerati dei a tutti gli effetti, e come tali sono stati adorati e non solo dai loro sudditi ma da se stessi. È questo, in certo senso, un parallelo al diffondersi del culto degli animali sacri proprio di quest'epoca; e su questo sfondo va vista anche la divinizzazione di alcuni personaggi umani, noti per la loro pietà e più per la loro saggezza, come Imhotep — il ministro di Zoser —o Amenhotep Paapi — il ministro di Amenhotep III — che hanno continuato ad esser popolari divinità benefiche fino all'età romana.

Questa ampia folla di divinità in gran parte si contenta di «esserci» — e tutto sommato dall'Egitto antico ben poco ci è giunto di racconti mitologici. Ma c'è qui certo anche una certa casualità nel salvataggio dei documenti, e parlare della religione egiziana come di una religione più di rito che di mito — come è stato fatto — è sicuramente riduttivo. Di alcuni miti possiamo solo sospettare l'esistenza, senza riuscire a coglierne i tratti dalle vaghe allusioni che li riguardano. Ma alcuni ci sono, per varie vie, abbastanza ben conosciuti.

Alcuni sono miti cosmologici: a Eliopoli si narrava che dal caos primordiale acquatico — il Nun, come è chiamato in egiziano — fosse nato il sole, Ra. Per autogenesi da questo sarebbe nata una coppia di divinità, Shu e Tefnut (e di Shu abbiamo già detto che è l'aria luminosa), e da questi Geb e Nut (il «terra» e la «cielo»), e da questi, due coppie di dei; Osiri e Seth maschili, Iside e Nefti femminili. Da qui avrebbe poi avuto origine il livello più o meno attuale del mondo. Questi «nove dei» sono concepiti come un collegio tipico, l'Enneade; ma su questo schema abbiamo Enneadi (e non tutte di soli nove dei) anche per altre città d'Egitto.

A Ermopoli un'altra cosmogonia immagina un inizio del mondo da otto divinità caotiche divise in quattro coppie, dalle quali si sarebbe passati al nostro mondo quando da un soffio sul caos iniziale e da un tumulo primordiale che in esso si formò, un uovo primigenio avrebbe dato origine al sole, e al mondo nostro.

Altre cosmologie più astratte, che comportano creazioni per mezzo della parola, si hanno a Menfi e a Sais. Ma ancora in questo ambito primordiale è il cosiddetto «Mito della vacca celeste» che racconta come gli uomini, nati dalle lagrime del dio del sole, si ribellassero al loro creatore, e come questi dopo aver deciso di punirli consegnandoli alla furia di una bellicosa dea sua figlia, ne avesse alfine pietà e li salvasse facendo bere alla dea — presentandoglielo come sangue delle sue vittime — un liquido inebriante che mutò l'umore della selvaggia distruttrice e che fece che l'umanità sopravvivesse. Ma dopo questa drammatica esperienza, il Sole non volle più restare sulla terra e si fece alzare sulla groppa della vacca che impersona la dea del cielo.

Il mito principe dell'Egitto, comunque, è quello imperniato sulla lotta dei due fratelli Osiri e Seth, i figli di Geb e Nut dell'Enneade eliopolitana. Osiri, sovrano benefico e giusto, sposo della sorella Iside, è ucciso dal violento e tempestoso fratello Seth. Iside ne ritrova il corpo, che però Seth fa a pezzi. Ricomposto dalla sposa, esso riconquista una sua seconda vita, inaugurando la sopravvivenza oltremondana, ma insieme generando dalla sposa un postumo figlio, Horo. Per sfuggire a Seth, Iside e Horo si nascondono fra gli impraticabili papireti del Delta; e quando il bambino è divenuto adulto presenta al consesso degli dei il suo caso, e riesce a riconquistare il trono che era stato di suo padre e che Seth aveva usurpato. Tutta la teoria della regalità egiziana si appoggia a questo mito, secondo cui il re morto è un Osiri, il re vivo uno Horo (e — naturalmente — non può «nascere», cioè assumere il regno, altro che dopo la morte del padre).

Ma a fianco di questo valore aulico e dinastico, il mito ne ha uno di modello della condizione più genericamente umana: l'affetto coniugale, le peripezie del bambino insidiato, il trionfo della giustizia sono temi che hanno ispirato una partecipazione larghissima. Essa traspare nel fatto che di questi casi divini è stata fatta una narrazione spigliatamente romanzesca in un celebre testo narrativo di intrattenimento di età ramesside, e che altri racconti, anche se meno esplicitamente, ne sono ispirati, ed essi hanno fornito modelli mitici per formule magiche fino all'età cristiana. E ciò spiega il crescere di importanza di questo gruppo di divinità nel culto non solo egiziano ma genericamente mediterraneo, fra popoli lontani dalla civiltà nilotica che pure in questo mito (modificatosi in senso misterico nelle sue applicazioni rituali) hanno trovato risposta alle loro speranze e alle loro paure. Iside, che ha recuperato e resuscitato lo sposo, che ha protetto ed educato il figlio, diviene la dea di una religione universale di salvezza.

Tornando a un panorama più strettamente egiziano, troviamo che la tensione fra due fratelli è celebrata da un altro racconto mitico, che come fratelli vede — invece che Osiri e Seth — Seth e Horo.

Due divinità che hanno qui una valenza completamente diversa, cosmica, di un positivo (Horo) e un negativo (Seth) entrambi reali e necessari, e tali che nessuno può annullare l'altro: si può arrivare a un loro equilibrio (una loro «pacificazione» nel mito), ma senza che il positivo elimini la dialettica necessità del suo contrario.

Con questo ampio mondo divino gli Egiziani avevano anzitutto relazioni attraverso il tempio. Questo è la casa del dio e il luogo che permette che il dio possa risiedere in mezzo alla società umana; ma naturalmente è anche la struttura che protegge il dio da un contatto troppo intimo con un mondo che egli governa ma che non è il suo. Il tempio è dunque — come ci si aspetta — uno spazio «diverso» al quale non si può accedere che con determinate condizioni e precauzioni. Come le case private si suddividono in zone di rappresentanza, zone di abitazione, zone di servizio e di magazzinaggio, così anche il tempio è ben lungi dall'essere una struttura semplicemente volta alle esigenze specifiche del culto. Esso consta di vari elementi, ad ognuno dei quali può avere accesso un tipo diverso di frequentatori, a partire dalla corte iniziale (per entrare nella quale basta avere effettuato una semplice purificazione) fino alla cella del sacrario, che ospita l'immagine del dio, e che non può essere frequentata che dal sovrano (o da un suo delegato bene identificato).

L'edificio templare non ha un modello unico, anche se dal Nuovo Regno tende ad avere una cadenza fissa di elementi (un portale, o «pilone», un cortile eventualmente ripetuto oltre altri portali anch'essi eventualmente ripetuti, una sala colonnata, o «ipostila», e poi sacrestie e camere di servizio, e infine la cella).

È naturale che più si procede nel suo interno, minore sia il numero degli ammessi alla frequentazione e più piccoli siano perciò gli ambienti, e sempre più protetti dalle influenze esterne (e perciò sempre più oscuri e misteriosi, fino all'oscurità completa della cella). Ma un tempio egiziano è anche altro che l'edificio che abbiamo sommariamente descritto; esso ha attorno un giardino, uno specchio d'acqua per le purificazioni e alcuni riti speciali, e poi i magazzini nei quali sono conservate le proprietà di ogni genere — dai viveri quotidiani come le verdure o i pani fino alle pietre rare e alle suppellettili preziose — e poi le case dei sacerdoti, le stalle per il bestiame dei sacrifici, gli opifici, le cucine, gli archivi, eventualmente le scuole. Il tempio è un organismo che tende all'autarcia, al centro di uno spazio circondato da un muro di cinta che lo separa dal mondo contaminato del quotidiano. Chi vive in questo recinto è un «servitore del Dio» ed è un «puro»: con queste parole si indicano in genere in Egitto i sacerdoti. Essi non sono tali perché passati attraverso una unzione di carattere sacramentale, ma sono piuttosto dei funzionari di un tipo particolare, che debbono avere una cultura tecnica a vari livelli di specializzazione e sono scalati in una gerarchia ben definita, che debbono comportarsi secondo le regole gradite alla divinità del tempio in cui servono, che debbono essere stati cooptati dai colleghi e confermati dal sovrano — ma che possono addirittura vendere o comprare la loro funzione sacerdotale. Tutto ciò è possibile, se si tiene presente che solo officiante teorico è il re, nella sua veste di sovrumano tramite fra il mondo terreno e quello degli dei, e che egli solo è, perciò, «consacrato» e quindi solo vero «sacerdote».

È più che verosimile che una simile concezione accentratrice abbia sostituito un momento anteriore, in cui i singoli templi dei singoli dei abbiano avuto il loro «sacerdote» veramente tale: alcuni culti apparentemente più antichi hanno titoli tipici per il loro sacerdozio, assai meno impersonali di quelli che abbiamo segnalato. Ed è possibile che i templi abbiano avuto anche, all'origine, rituali differenti fra di loro. In età classica, però, molto si è appiattito. Tipico del culto egiziano, in confronto con quello greco o romano, è il suo carattere di perpetuità: ogni giorno, e a frequenti cadenze nella giornata, il dio è oggetto di una attività rituale che ne soddisfa le esigenze di una vita assai simile a quella di un principe terreno. Al mattino lo si desta nel suo tabernacolo, di cui si aprono le porte e che si illumina. Si profuma, si riveste, si incensa, si nutre il dio (la sua immagine ne è dunque assai più che una rappresentazione, ne è un corpo), recitando insieme i testi opportuni, che sottolineano il valore universale di ogni azione e di ogni gesto. E questo avviene più volte al giorno, e anche la notte i sacerdoti vegliano a che tutto proceda secondo le regole debite.

A fianco di questo livellamento cultuale si mantengono caratteristiche, e probabilmente vestigia di più antiche tradizioni, feste connesse con specifici templi e divinità. In queste occasioni il dio esce dal chiuso della sua dimora, e viene fra il popolo passando fra la gente in processione o assistendo a manifestazioni di vario genere, come rappresentazioni mitiche o gare atletiche.

Analogamente a quel che avviene per gli dei, anche il re ha le sue feste, sottoposte a un rigido rituale come quelle divine: la festa della coronazione, quella del giubileo (a trent'anni di regno, la prima volta; e quindi a più brevi intervalli) e altre che lo collegano più strettamente con la divinità, come la festa della Valle a Tebe che celebra i defunti o quella di Min che auspica la fecondità per il paese.

Un culto così integrato nella vita quotidiana non può non avere un costo notevole, e nella struttura sociale egiziana esso ricade in ultima analisi sullo Stato che ne è il responsabile. Nei testi regali egiziani spesso ricompare il concetto che il re è stato scelto dagli dei con l'intento che si occupi delle offerte che debbono essere loro tributate. I pagamenti in natura, che per i singoli constano spesso di definite quantità di grano o altre derrate, per strutture più stabili sono rappresentati da usufrutti di terre.

Nel caso del tempio, tali usufrutti hanno anche un carattere di perpetuità che fa sì che esso disponga di beni immobili da far fruttare attraverso una propria amministrazione.

Il personale sacerdotale degli addetti al culto è affiancato perciò dal personale amministrativo addetto ai beni: sono terre, armenti, schiavi — in qualche caso città intere — che dipendono da una amministrazione diversa da quella dello Stato e con quella in concorrenza, e che fa del tempio un centro determinante per l'economia del paese, capace di condizionarne la politica e la vita sociale, anche se il fatto che a capo dell'amministrazione civile e dell'organizzazione religiosa c'è una sola figura — quella del re — può attenuare l'inevitabile tensione fra i due.

In questa nostra esposizione è stato posto fin qui l'accento soprattutto su aspetti pratici e su aspetti di una realtà concreta. Ma la religione egiziana è anche la storia di una religiosità, di una meditazione sul, o di un sentimento del, divino.

Assai curioso appare, alla prima, il fatto che per l'età più antica (il cosiddetto Antico Regno) la documentazione sulla vita religiosa, ove si astragga dall'ambito funerario, sia quasi inesistente. Questo avviene certo in gran parte per la scomparsa quasi totale dei santuari di quell'epoca, sostituiti tutti in seguito da monumenti più ambiziosi; ma non è probabilmente un caso che ogni volta che si hanno raffigurazioni religiose esse siano connesse con il re, e che esse manchino completamente dalle tombe private, che pure così generosamente illustrano con il loro festoso realismo tutti gli aspetti della vita terrena. Sembra che la *maat* garantita dal sovrano esoneri i singoli individui da più stretti rapporti con la divinità, che la religione sia un affare dello Stato e non di ciascuno. Questa impressione è, comunque, sicuramente falsa: i nomi che portano gli Egiziani di questi tempi (e dei successivi) sono spesso nomi teofori, e come tali dicono spesso ciò che gli dei sono se non per chi porta tal nome, per coloro che glielo hanno imposto. Gli dei sono benevoli, grandi, eccelsi, eterni, santi, giusti, possenti; di loro si dice che creano, guidano, proteggono, vengono (fra gli uomini). Dell'uomo, nei loro riguardi, si dice che li prega, li celebra, li ringrazia, ne è la proprietà.

Basta questa particolare indagine a mostrare quanto più intimi siano i rapporti fra l'umanità e le divinità di quanto non appaia da una esplicita documentazione. Ma un quadro più generale si può avere se si rivolge l'interesse a una serie di testi di assai varia natura, che sono scritti nelle camere sepolcrali dei sovrani della fine dell'Antico Regno, e che sono detti «Testi delle Piramidi». Sono sillogi con valore rituale e redatte in funzione del culto funerario del sovrano, ma proprio perché raccolgono materiali di ogni origine ci permettono, dietro la patina della specificità liturgica da cui sono un po' livellati, di intravedere concezioni assai varie e vaste.

L'attività degli dei è la vita cosmica, il fluire delle stagioni e del Nilo nelle sue piene, il divenire dei casi mondani, le stesse regole della convivenza umana. La teologia è la via maestra per descrivere una totalità di casi — fisici, morali, temporali — per i quali il trasferimento nel mondo divino diviene il modo della comprensione e della giustificazione se non razionale ragionevole. Con la fine dell'Antico Regno e con il rivolgimento intellettuale che le ha fatto seguito, nasce un'altra visione del mondo, meno mitologica forse, e più interessata agli specifici casi dell'umanità. Del dio si sottolineano perciò soprattutto gli aspetti che interessano i suoi rapporti con l'uomo: la sua funzione di garante della vita morale intesa come alta regola di convivenza e la sua funzione di provveditore. Ed è proprio per questa via che i rapporti fra uomo e dio si fanno assai più intimi, e abbiamo i primi inni a dei specifici su iscrizioni di privati, e esplicite celebrazioni sapienzali del benefico potere divino sull'umanità, «l'armento di dio». La religione mantiene la sua funzione sociale di strumento attraverso cui terra e cielo si tengono in contatto, con tutto l'apparato templare che è a ciò adibito, ma diviene anche un fatto personale, un momento della coscienza individuale.

La prosecuzione su questa via nell'età imperiale del Nuovo Regno, quando l'Egitto ha esperienze politiche e sociali completamente nuove, ha sbocchi assai dissimilati. Da una parte, la conoscenza di altre divinità straniere, spesso importate nel paese al seguito degli schiavi dei paesi sottomessi: sono le divinità asiatiche Astarte, Reshef, Baal, Qadesh che entrano nel *pantheon* egiziano con più leggeri stereotipi cultuali in confronto degli dei tradizionali e perciò sono più facilmente a disposizione degli umili che non quelli. E insieme prendono vigore divinità minori, apotropaiche e festose, il cui culto può essere domestico o paesano invece che statale: così il deforme e semiferino Bes, o la benevola dea ippopotamo Tueret, o la dea serpente Mertseger della necropoli tebana. Ma esiste anche un'altra possibilità di sbocco, per questa conquistata intimità con dio. Gli dei (ognuno ragione ultima e provveditore universale in quanto creatore e sostentatore di quel che esiste), sotto le forme diverse dei loro culti templari storicamente differenziate, tendono a una unità di natura e di essenza, la quale fa sempre più frequente che si parli di «dio» come di una entità che congloba (o sostituisce) tutte le antiche figure divine.

In questa cornice va visto un curioso e rapido tentativo di riforma religiosa proprio al termine della prima esperienza di espansione imperiale dell'Egitto, la cosiddetta eresia amarniana. Essa ha visto un sovrano, Amenhotep IV-Akhenaten, impegnato in una lotta contro gli dei tradizionali (e in particolare il dio dinastico tebano, Amon) e deciso a sostituirli con un unico dio, il sole fisico «Aten» rappresentato demiurgicamente sulla terra dal suo figlio e vicario, e cioè il sovrano. La violenta riforma, che ha comportato la *damnatio* del nome di Amon e del termine «dei» al plurale ovunque fossero scritti, è stata un *unicum* nella storia egiziana per la coerenza rivoluzionaria e ideologica con cui è stata condotta. Essa nasceva insieme dal sentimento dell'unicità di dio che si era venuto sviluppando nel maturarsi della cultura egiziana e che era qui accettato e canonizzato. Ma essa, anche, nasceva come reazione a quella spinta anarchica che era connessa con una troppo individuale conversazione con la divinità: non per nulla si insiste ora sul concetto che l'attività creatrice e provvidenziale di Aten è ignota a tutti eccetto che al re suo figlio che si cura di trasferirla nel mondo.

La successiva età ramesside vede scomparire formalmente la religione eretica. Ma la funzione divina del re è sottolineata da forme di culto esplicito e da motivi di clamorosa propaganda, e insieme si ha un inconsueto sviluppo della pietà personale: agli dei si confessano le proprie colpe, si narrano le ingiustizie ricevute dai tribunali terreni per ottenerne aiuto, si ricorre nel bisogno e nel dolore. Agli dei ci si rivolge per esorcizzare il mondo, capovolgendo in certo modo quel che era stato il concetto della religione dell'età menfita, che adoperava le strutture mondane come mezzo collettivo di rapporto con gli dei. La preghiera sostituisce ora l'inno.

Con la fine dell'età ramesside finisce anche il periodo che vede l'Egitto come paese guida del mondo mediterraneo. Ora esso va invecchiando, sorpassato nelle tecniche e nella mentalità; e di questo si può avvertire anche traccia nella struttura della sua religione. Da una parte, il tempio sottopone a un esame sempre più puntiglioso le sue tradizioni, raccoglie i suoi miti e i suoi rituali, escogita nuovi giochi teologici. Dall'altra, fra il popolo si diffondono sempre più pratiche di piccola religiosità, culti che permettono una frequentazione fisica del divino (animali sacri, statue miracolose, edifici o parti di edifici sacri, arredi templari) come punto ultimo di arrivo di quella speculazione che aveva portato a instaurare un rapporto diretto (sul piano morale e sentimentale) fra l'uomo e il dio. Ma in questo quadro alcune divinità prendono uno speciale significato universale. Quelle del ciclo osiriaco, in modo particolare, in età greca e in ambiente greco-romano assumeranno una funzione soterica che ne allargherà progressivamente la sfera di influenza a tutto il mondo allora noto.

In questo tempo si sviluppa anche un altro aspetto dei rapporti fra umanità e soprannaturale, e cioè la magia che in età tarda ha numerosi monumenti e testi. Essa è, in verità, una esperienza assai più antica: già nei «Testi delle Piramidi» alcune formule adoperate in funzione funeraria sono francamente magiche. Sono per lo più scongiuri contro il morso dei serpenti e la puntura degli scorpioni — pericoli che per tutta la storia egiziana son considerati come tipicamente evitabili proprio attraverso formule magiche. A parte queste prime documentazioni, un gruppo coerente di testi di scongiuro appare poco dopo la fine dell'Antico Regno, le «Formule per la madre e per il fanciullo» che debbono aiutare donne gravide, partorienti, neonati: tutto un ambiente particolarmente a rischio in una società primitiva (e non solo primitiva) e bisognoso di un aiuto superiore a quello che può dare la normale scienza medica.

Non è certo un caso che a quest'epoca risalga questa prima documentazione, in consonanza con quella maggiore intimità con il divino da parte del singolo individuo che abbiamo segnalato. E non è un caso che da quest'epoca derivi un primo consistente gruppo di testi medici (e addirittura veterinari). La magia è certo stata una delle vie che hanno posto in relazione diretta l'uomo con le forze sopramondane in modo individuale, in confronto della religione ufficiale che garantisce tutta la società nel suo complesso; e il caso che riguarda tipicamente il singolo è il momento della malattia, del pericolo.

Testi magici e testi medici sono paralleli, e spesso tramandati dagli stessi papiri; medici tecnici e sacerdoti esorcisti vivono a fianco l'uno dell'altro e cooperano per ridare la salute a chi si rivolge loro. Quando Ramesse II inviava, su richiesta del re hittita, guaritori alla corte di Khattusha (i medici egiziani erano famosi nell'Oriente antico), inviava insieme un medico e un esorcista. E non si dimentichi che ancora lo stesso Galeno ritiene valide le formule magiche per la cura di certi mali, quali i morsi dei serpenti per l'appunto.

Questo carattere terapeutico dà a gran parte della magia egiziana un tono di ufficialità che altrove le è negato; e tale ufficialità esclude in pratica dal formulario magico che conosciamo una magia volta a ottenere scopi insociali. Credo che esista solo un unico incantesimo amoroso, e, se proprio si vuole valutarlo come rito magico, un solo esempio (o una sola categoria) di magia nera si ha nel rito molte volte documentato della maledizione dei principi dei paesi stranieri e dei nemici dell'Egitto mediante figurine di prigionieri (o cocci di vasi) su cui erano scritti testi di imprecazione e che venivano spezzati per procurare la distruzione di colui il cui nome era scritto sull'immagine o sul coccio.

Se questo va visto più come un rito pubblico che non come un atto magico, esso mostra però come potenzialmente una magia perniciosa dovesse esistere; e di azioni magiche compiute attraverso figurine di cera ci parlano testi letterari e documentari. Che la documentazione relativa sia così scarsa dipende probabilmente dal fatto che essa era, ovviamente, illegale e delittuosa, e tale perciò da lasciare il minimo di tracce. È in età più tarda, proprio dall'età greca in poi, che papiri demotici, greci, copti ci offrono un panorama assai più largo degli usi delle pratiche magiche, con un ampio spettro di scopi maligni.

Le operazioni magiche sono caratterizzate, rispetto a quelle mediche, da un forte accento portato su aspetti in certo modo di contorno: gli atteggiamenti che si debbono assumere durante la recitazione, i materiali che debbono essere impiegati, i colori degli inchiostri che sono prescritti, e la loro funzione. È evidente che, mentre i testi medici applicano certe pratiche tradizionali di esperienza appoggiate a una concezione generale della struttura del corpo umano che in qualche caso è descritta quasi manualisticamente, i testi magici, o meglio l'atto magico totale in cui va inserita la pronuncia del testo, valgono di per sé, per una loro interna e totale forza. Essi possono essere di vario tipo, da file di suoni senza senso a ricette apparentemente analoghe a quelle mediche; ma la pratica più interessante per noi è quella per la quale il mago o il paziente è identificato fittiziamente con una divinità di cui viene narrato o ricordato un episodio mitico che si attaglia a far da parallelo a quello davanti al quale ci si trova.

Le sciagure del piccolo Horo e l'accortezza di sua madre Iside durante il periodo del loro celarsi da Seth sono un continuo riferimento per chi abbia da proteggersi da scorpioni, da scottature o da altro e ci tramandano un interessante (ma forse talora fittizio) materiale mitologico.

Questi rapidissimi tratti che descrivono la religione egiziana nelle sue varie forme sarebbero imperdonabilmente lacunosi se non tenessero conto di un aspetto assai tipico e assai sviluppato del suo essere e del suo divenire, la religione funeraria. Si potrebbe dire che la fede nella vita, tipica della cultura egiziana, ha voluto che essa si prolungasse anche oltre il momento del trapasso, sentito più come momento critico che come fine dell'esistenza.

L'aldilà anzi ha in un certo senso sull'aldiqua il vantaggio di una apertura verso l'infinito. Non per nulla, come avevano già notato gli antichi, in Egitto le case dei vivi erano di fango, quelle dei morti invece di pietra.

La perpetuità dell'uomo è a vari livelli: c'è quella spirituale e quella fisica, entrambe pienamente valutate nella prospettiva egiziana, e fra loro interconnesse. Il corpo perciò viene salvaguardato con ogni cura e reso teoricamente incorruttibile attraverso la mummificazione. Dare un corpo alle fiamme, come avviene nel mondo classico, vuol dire in Egitto distruggerne ogni forma di sopravvivenza, ed è pena riserbata ai criminali.

Tuttavia, contro i rischi di distruzione e di mutilazione ci sono da una parte formule rituali che prevedono cosa si possa fare per stornare tali pericoli, e in secondo luogo la possibilità di fornire al morto uno o più altri corpi di materiale meno distruttibile sotto forma di statue. Le statue egiziane in grandissima parte derivano dalle tombe e non solo raffigurano, ma *sono* il defunto, riconoscibile dal nome che è scritto per identificarlo e che personalizza perciò ogni immagine scultorea.

Al morto, alla sua statua bisogna fornire ciò che è opportuno perché la sua personalità fisica si mantenga. Bisogna fargli anzitutto una casa, e come case sono concepite le tombe, anche se case il cui inquilino ha particolari esigenze e di altre esigenze è privo. Resta comunque valido il principio di base dell'alloggio egiziano, la divisione fra l'*harem,* la parte privata e inaccessibile agli estranei, e il *diwân* dove si hanno i rapporti con il pubblico. Qui si avrà l'appartamento funerario, in genere nascosto sotto terra, e la sala di riunione per i superstiti e per le offerte che è invece in un edificio sul suolo. Il corpo è nascosto in un sarcofago che in alcuni casi è immaginato come una casa, e perciò ne assume l'aspetto, mentre più tardi è esso stesso immagine plastica del morto (sarcofago antropomorfo) e ulteriore garanzia di sopravvivenza, come è per le statue.

In tutte e due le parti di questa dimora al morto si danno offerte. Nella sua camera funeraria sono deposti, al momento del seppellimento, tutti quei beni di cui possa aver bisogno in quanto ne aveva bisogno da vivo: e sono perciò, questi corredi, una preziosa testimonianza del quotidiano dell'Egitto antico. Ci sono inoltre viveri di ogni genere, conservati con opportuni accorgimenti. Nella parte pubblica della tomba, dove era anche la statua del defunto, l'offerta ha altri caratteri: essa viene portata davanti all'immagine, ma è poi consumata dai visitatori (così come ci si aspetta che avvenga in un ricevimento terreno). Mentre le offerte deposte nella camera sepolcrale sono fornite una volta tanto, quelle della sala pubblica debbono essere ripetute alle scadenze delle tradizionali festività, e si deve perciò provvedere da vivi a costituirsi un meccanismo economico e amministrativo che le garantisca per l'eternità.

È questa l'origine di fondazioni perpetue, che affidano ereditariamente a determinate persone appezzamenti di terra la cui rendita deve garantire la perpetuità dell'offerta. Ma un altro modo, di tutt'altra natura esiste anche: sulle pareti della parte pubblica della tomba sono raffigurate le immagini del titolare cui è fornito ciò di cui abbia bisogno. E per dare maggior peso alla razionalità di questa rappresentazione, spesso si raffigurano anche i processi attraverso i quali i beni che vengono offerti sono stati prodotti (l'offerta di un volatile comporta scene di vita degli uccelli nella palude, accorgimenti di cacciatori, cattura, allevamento e così via). La tomba assume così un tono di festosa celebrazione di tutta l'attività umana, spesso con *excursus* figurativi che si riferiscono assai alla lontana al tema della produzione dei beni.

Le tombe divengono così il punto di appoggio di una intensa vita economica ed artistica, e i cimiteri egiziani sono ben lontani dall'essere separati dai luoghi dove si vive.

La sopravvivenza del corpo, così accuratamente garantita, ha — come nel periodo della vita — la funzione prominente di offrire un supporto a quella che è la sua componente spirituale. I termini per definirla sono numerosi in egiziano, e le traduzioni che se ne danno peccano certo di una altissima convenzionalità: *akh* è lo spirito, *ba* l'anima, *shu* l'ombra, *ren* il nome. Se questi ultimi due sono concetti abbastanza precisi, molto non lo sono i primi due, e meno ancora quello che è il *ka,* talmente peculiare che si è finito per non tradurre più la parola. Essa designa qualcosa come la personalità nel suo complesso, ma sentita non quale concetto speculativo bensì come una realtà mitologica. In qualche modo può servire a capire cosa esso sia il fatto che in età tarda il termine egiziano classico *ka* è tradotto con la parola che vuol dire «nome» *(ren).*

Quale che sia lo specifico valore dei singoli termini di questa complessa psicologia (che probabilmente è andato cambiando nel corso dei secoli), quel che è importante è che ciò che sopravvive del morto è proprio lo spirito appoggiandosi su un sostegno concreto, così come gli dei si impersonano in immagini o esseri diversi da loro. Ed è questo complesso di elementi spirituali il protagonista della vita oltremondana.

Essa si configura in modi molto diversi a seconda delle diverse tradizioni. Nella necropoli menfita, il dio funerario locale, Sokari, è connesso con un deserto popolato di serpenti, assai affine ai tristi aldilà dei Semiti e dei Greci. Ma in genere le speranze sono più rosee: i morti divengono stelle del cielo, o navigano nella barca in cui Ra traversa il firmamento in una perpetua rinascita, o si trovano in un ambiente di acque e campi innaturalmente fertili. È una geografia nuova di cui il morto deve divenire esperto, ed è un mondo in cui deve cercare di ritrovare il livello gerarchico che aveva nel mondo dei vivi.

Il caso tipico — e che noi conosciamo meglio — è quello dell'aldilà regale, testimoniato dalle piramidi nella Valle dei Re e dai testi che si trovano scritti sulle pareti di quei monumenti.

Nell'età più antica, i «Testi delle Piramidi» (che sono appannaggio del sovrano) raccontano che il sovrano è accolto nella barca di suo padre Ra (il re è figlio del dio nella sua titolatura ufficiale) e insieme è identificato, in quanto re morto, con Osiri, il re dei morti, così come suo figlio (il re successore e vivo) è identificato con Horo. Diverso è l'aldilà dei sudditi, ai quali si apre più la terra che il cielo, anche se le loro tombe sono ordinatamente schierate attorno alla piramide del loro re.

Con il finire dell'Antico Regno e lo sgretolarsi dell'autorità regale, i rituali regi divengono di dominio pubblico e sono trascritti sui sarcofagi dei principi e degli alti funzionari, anche in sillogi diverse da quelle che si trovano nelle varie piramidi. Sono i cosiddetti «Testi dei Sarcofagi» che pongono un aldilà originariamente regale a disposizione ormai anche di una assai larga classe della popolazione. Divenire Osiri dopo la morte costituisce un diritto comune, e «l'Osiri Tal dei Tali» vuol dire solo «il defunto Tal dei Tali» — ma vuole anche dire che avrà nella vita oltremondana un trattamento da re. Questa democratizzazione dell'oltretomba, come è stata chiamata, pone però nuovi problemi. Un aldilà aperto a tutti ha bisogno di guide, e nasce una letteratura che ne descrive le regioni e le strade; i defunti hanno bisogno di un personale di servizio, e si diffondono così le statuette di servitori del defunto, fino alle serie di figurine che debbono sostituirlo se gli si chieda di lavorare per la manutenzione dell'oltretomba (i cosiddetti *ushabti*). La letteratura che narra il viaggio notturno del sole fra i defunti, o le specifiche caratteristiche delle ore durante le quali avviene il viaggio e delle regioni attraversate si moltiplica. All'inizio, sono anche queste composizioni tipiche delle tombe regali, mentre alla gente comune spettano papiri che raccolgono l'ultimo punto di arrivo della silloge dei «Testi delle Piramidi» e dei «Testi dei Sarcofagi», e cioè il cosiddetto «Libro dei Morti». Ma con il volger dei tempi questa letteratura funeraria, ampia ma poco varia, diviene appannaggio comune.

Una certa automaticità e un certo livellamento nei diritti alla sopravvivenza perpetua pongono però dei problemi morali. Non è giusto che il pio e l'empio, l'equo e l'iniquo, il buono e il malvagio abbiano sorte comune. Così, nella coscienza popolare e nel rito intervengono elementi di differenziazione. Uno, rituale, è il pellegrinaggio che il morto deve fare alle città sante, e in particolare ad Abido, la città di Osiri. E nella città di Osiri è bello avere una tomba, o almeno un cenotafio, a cominciare dai sovrani fino ai piccoli funzionari. Ma più interessante e più profondamente etica è la concezione che vuole che, dopo la morte, il vero diritto alla sopravvivenza sia frutto di un esame di quel che è stato il comportamento dell'individuo durante la vita. È dopo il diffondersi dell'idea di un aldilà osiriaco comune che si diffonde anche l'idea di quel che si suol chiamare «psicostasia» (pesatura dell'anima).

Si immagina, in quest'epoca, che davanti ad Osiri (nei casi più antichi, Ra) una bilancia a due piatti porti sull'uno il simbolo della «verità», sull'altro il «cuore» (sede della memoria) del defunto. Questi è introdotto alla presenza del dio, assistito da un tribunale di quarantadue dei, e davanti a questi egli deve fare una «confessione negativa», dichiarando di non aver commesso un lungo elenco di tutto ciò che è peccato agli occhi di un Egiziano. La «verità» e la «memoria» sui due piatti della bilancia debbono restare in equilibrio, e se la prova è positiva, il defunto è dichiarato «giusto di voce», ed è pronto per la beatitudine eterna. Se no, un mostro acquattato presso la bilancia (la «Divoratrice») lo annullerà per sempre.

Una profonda esigenza morale viene così a colorare di sé l'antica mitologia della sopravvivenza; ed è importante notare quale risulti — dal lungo elenco delle colpe possibili e negate — il modello del virtuoso degno di superare la prova del trapasso. Rarissimi sono i peccati che riguardino i rapporti fra l'uomo e dio (come sarebbero, per intendersi, la bestemmia, il sacrilegio, o il non tener conto di interdetti) e di gran lunga in maggioranza sono i peccati nei rapporti fra uomo e uomo, secondo una visione concreta della virtù che sfocerà, in età più tarda, in quella sentenza che ricorda che «il cuore di dio si rallegra del fatto che si sia dato da mangiare (al povero) più del cuore di colui che lo riceve».

A questo quadro di alta moralità si oppone energicamente una pratica che proprio nella psicostasia ha la sua origine: l'uso del cosiddetto «scarabeo del cuore». Al termine della mummificazione — che è un processo tutto punteggiato di valori religiosi come ci mostra il rituale connesso che ci è pervenuto — al momento di avvolgere il corpo nel complesso sistema di bende che deve proteggerlo, si inseriscono numerosi amuleti in materiale vario, che hanno funzioni diverse nella protezione magica del corpo, e che riempiono le vetrine di ogni museo che abbia antichità egiziane. Fra questi amuleti, uno ha particolare importanza, lo «scarabeo del cuore» appunto. Lo scarabeo è un antico simbolo solare di rinascita ed è perciò particolarmente appropriato qui. Esso è collocato al posto del cuore e sul suo piatto è incisa una formula del Libro dei Morti in cui al cuore, sede della memoria, si chiede esplicitamente di non dar testimonianza sfavorevole durante la recita della «confessione negativa». È proprio un chiedere alla coscienza di annullarsi, vanificando con un atteggiamento magico il valore dell'esperienza etica che dà senso alla psicostasia.

È questo un vistoso ed esplicito esempio del divaricarsi di esperienze spirituali in un compasso che comprende gli aspetti vari e apparentemente contrastanti di ciò che è unitariamente religione — che è su un piano diverso da quello della razionalità e della morale e che può coincidere o non coincidere con quelle, ma ha altrove la sua autonomia.

Religiosità e pratiche funerarie nell'Egitto prima dei Faraoni

Giovanni Bergamini

Delineare una «storia della religione e delle credenze ultraterrene» è compito di estrema difficoltà per i periodi cosiddetti «storici», di cui si possieda abbondante documentazione epigrafica ed antiquaria. Sarebbe impresa disperata se non impossibile, e certamente dagli esiti nocivi ad un approccio corretto alla realtà documentaria, tentare tale operazione per i periodi antecedenti l'età faraonica.

E questo non soltanto perché la documentazione da noi posseduta è di carattere unicamente archeologico e non, ovviamente, anche epigrafico, ma anche e soprattutto perché tuttora mancano molti dati che permettano di elaborare modelli teorici a definizione degli orizzonti culturali di queste più antiche comunità umane. È difficile ad esempio parlare di religione in contesti di cui si ignorino mentalità, strutture sociali ed economiche; ove esse invece si intravvedano, si nota come la religione stessa si strutturi in relazione alla società di cui è prodotto, ed al potere che la regola.

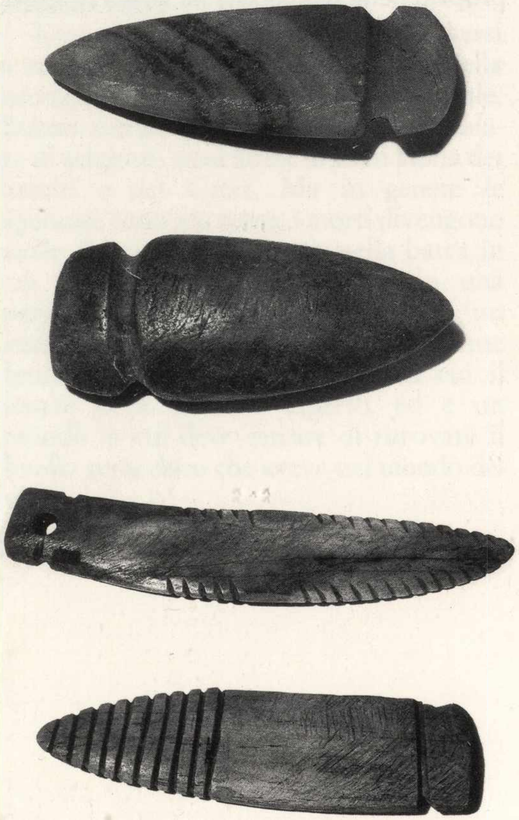
Molto purtroppo ci sfugge per lunghi tratti dell'età che precedette i Faraoni nell'Egitto antico: scarse le notizie sui centri abitati, in cui si possano ad esempio individuare edifici cultuali o altre strutture di preminenza, o studiare la distribuzione di case e prodotti. Gli insediamenti sono sepolti sotto metri di limo nella valle fluviale, quando non spazzati via dai mutamenti nel corso del grande fiume.

Paradossalmente, il mondo dei morti già sin d'ora si fa da tramite tra noi e quei primi abitanti della valle del Nilo. Incolumi dalle piene e incorrotte grazie all'aridità del deserto, le necropoli ai margini della valle s'impongono con evidenza documentaria, enfatizzando forse oltremisura il rilievo culturale di pratiche funerarie e concezioni oltremondane che saranno tratti caratteristici dell'Egitto storico. Magia prima, magia e religione poi, si rivelano a noi in tracce sempre più consistenti via via che ci si avvicina all'età protostorica, ma certo sempre in contesti legati al rituale funerario.

Tenteremo dunque di leggere queste testimonianze ben consci della loro univocità, basandoci soprattutto sulla loro intrinseca evidenza ed astenendoci, se non in casi assolutamente eccezionali, dalla prassi antistorica di proiettare troppo indietro nel tempo situazioni e realtà documentate in epoche successive.

Traccia saranno per noi le collezioni del Museo Egizio, principalmente i reperti relativi alle acquisizioni schiaparelliane, siano essi provenienti dal mercato antiquario, o siano frutto di apposite campagne di scavo.

Ad ottenere una documentazione il più possibile completa per tipologia e cronologia delle età «preistoriche» aveva provveduto già dal 1900 lo Schiaparelli stesso intervenendo sul mercato antiquario cairota, e pressoché contemporaneamente si era mossa la direzione del Museo del Cairo con doni al gemello torinese. Tra i reperti di scavo, rilevanza particolare hanno quelli provenienti dalla necropoli di Hammamija, un sito dell'Alto Egitto settentrionale, sulla sponda destra del Nilo, non lontano da Gau el Kebir a sud e da Tell el Badari a nord. È un'area cruciale, questa, per la conoscenza delle più antiche culture della valle del Nilo: qui fiorì e fu riconosciuta la cultura neolitica detta badariana dal sito del suo primo ritrovamento, e proprio ad Hammamija, qualche anno dopo gli scavi italiani, la missione inglese della Caton-Thompson avrebbe messo in luce il primo insediamento noto di questa antica *facies* culturale.



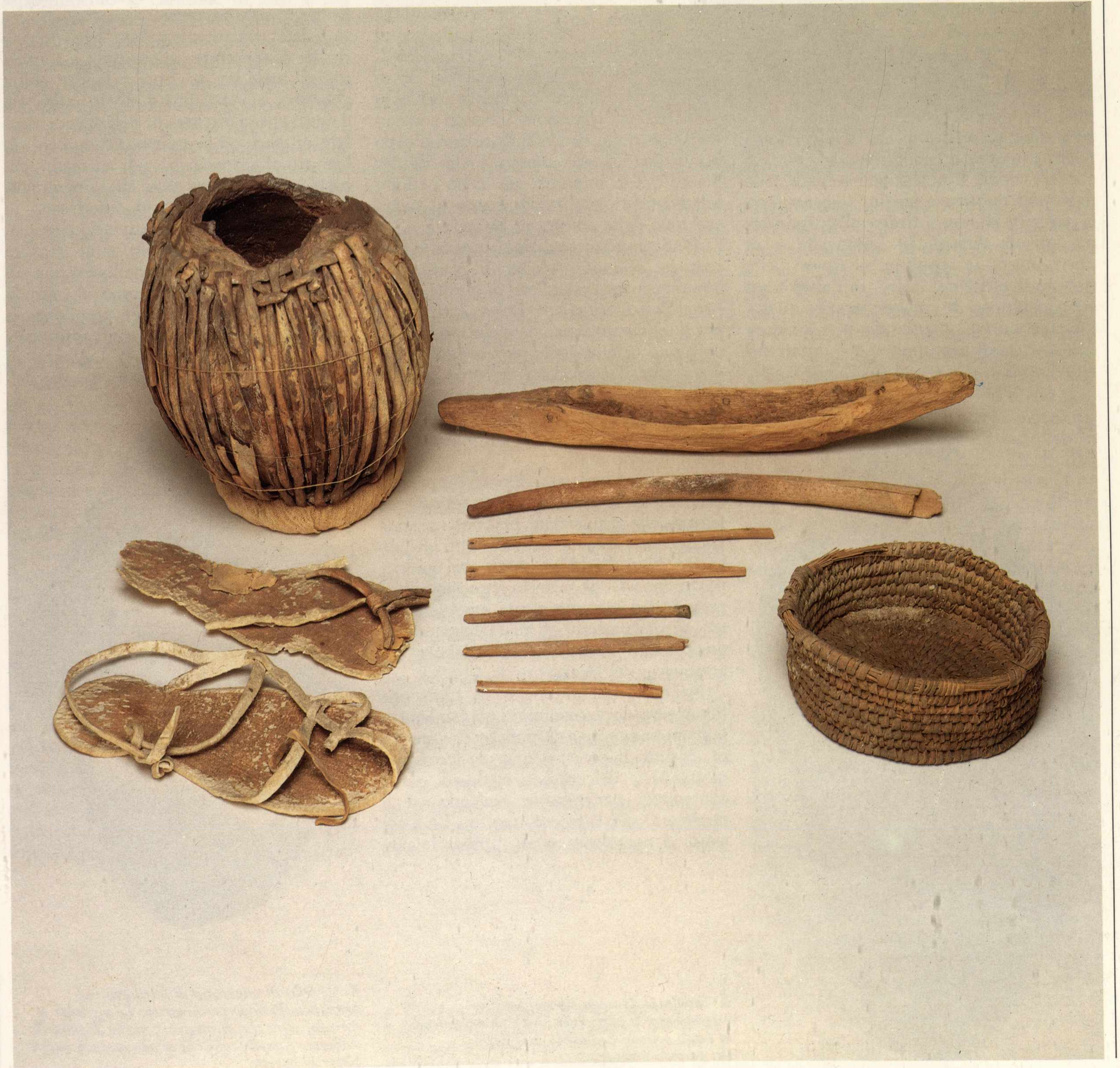
Roberto Paribeni, su incarico di Ernesto Schiaparelli che nel frattempo stava scavando nella vicina Gau el Kebir, aveva investigato invece alcuni complessi di necropoli appartenenti prevalentemente alle più tarde culture dette di Naqada I e II. La missione aveva avuto luogo nel 1905 e fruttò al Museo più di quattrocento reperti, in prevalenza ceramici. Sfortunatamente, l'adozione di tecniche di scavo e di registrazione inadeguate e lo stato frammentario di molte delle sepolture impedì l'esatta ricostituzione dei corredi nel contesto museale.

L'ampia collezione così acquisita, mirata comunque a documentare i molteplici aspetti della vita dell'Egitto predinastico, consisteva principalmente di reperti tombali, per cui fisiologicamente non poté fare a meno di esemplificare con particolare dovizia, accanto alle testimonianze della cosiddetta «vita quotidiana», le pratiche funerarie, magiche e religiose, più caratteristiche delle culture badariana, amratiana (Naqada I) e gerzeana (Naqada II).

Non è un caso che tra i reperti più stupefacenti si impongano agli occhi del visitatore le mummie naturali predinastiche. Al contrario, gli oggetti dei corredi funebri, tranne rare eccezioni, si rivelano di una quotidianità sconcertante (tav. 5). L'impressione di eterno e nello stesso tempo di quotidiano, che si ricava da molte tombe dell'Egitto storico, sembra dunque trasmessa a noi già da queste antiche sepolture. Ci sembra semplicistico soste-

1-4. Gruppo di oggetti magici ed amuleti da sepolture predinastiche. Non è escluso che la costolatura zigrinata di alcuni di essi servisse a produrre rumore, a mo' di nacchere, quando venivano strofinati uno contro l'altro.

5. Calzari, borsa, cesti e frecce, dal corredo di una tomba predinastica.



nere che quella stessa sollecitudine per l'incorruttibilità delle salme, talvolta ossessiva nell'Egitto storico, sia da riconoscersi, già in alta età predinastica, nella volontà di seppellire i morti sul limitare del deserto, dove l'aridità del suolo avrebbe favorito una mummificazione naturale. Tanto più semplicistico appare affermarlo dopo recenti indagini paleoclimatiche: esse hanno dimostrato che un effettivo inaridimento, tale da portare alla desertificazione attuale, cominciò ad avere esiti rilevanti soltanto verso la fine del periodo predinastico, per aver termine attorno al 2350 a.C. Non è un caso, infatti, che le sepolture dei più antichi periodi, badariano e amratiano, non abbiano restituito che relativamente pochi cadaveri in soddisfacente stato di conservazione. L'ubicazione defilata delle necropoli può forse meglio spiegarsi con la necessità di non sottrarre alla produzione agricola terreni del fondovalle, e di porre invece le sepolture al riparo delle ricorrenti piene del Nilo; tra l'altro, non sappiamo neppure con certezza che questa fosse la norma, mancando prove sicure dell'assenza di necropoli anche in terreno alluvionale.

L'inumazione in terreno desertico sembra comunque sin dall'inizio una prerogativa dell'Alto Egitto. In altre aree, invece, sottendenti diversa cultura, si pratica l'uso della sepoltura nell'abitato, e per di più generalmente senza corredo, come nell'insediamento neolitico di Merimda, al margine occidentale del Delta, dove tra l'altro il diverso orientamento delle salme ha dato origine alla teoria difficilmente comprovabile secondo la quale i morti sarebbero stati seppelliti con il capo rivolto in direzione del focolare della propria casa. Un altro insediamento agricolo del Basso Egitto, a Uadi Hof, documenta anch'esso sepolture nell'abitato ma scheletri contratti e deposti sul fianco sinistro con il capo a sud, esattamente come nell'Alto Egitto. Siamo qui, comunque, già in un periodo relativamente più tardo, coevo al pieno sviluppo della cultura di Naqada I.

L'adozione di tradizioni funerarie e di pratiche religiose tipiche di Naqada II accompagnerà l'estendersi di questa cultura nel Basso Egitto e nel Delta. Tutto lascia per il momento presumere che esse abbiano avuto origine nelle regioni più a sud, dove anzi il succedersi delle tre culture badariana, amratiana e gerzeana appare sempre di più un processo privo di iati e discontinuità, protrattosi per almeno millecinquecento anni.

La cultura badariana è poco rappresentata nelle collezioni del Museo torinese; al tempo delle acquisizioni, essa non era stata ancora riconosciuta dall'indagine archeologica. Non è escluso, però, che qualche pezzo appartenga proprio a questo antico periodo, ad esempio alcuni manufatti vascolari dalla necropoli di Hammamija, o qualche altro vaso proveniente dal mercato antiquario del Cairo.

Nel periodo badariano la tradizione funeraria si conferma infatti già fondamentalmente omogenea al modello che prevarrà in tutto il predinastico; già formata è molta parte del corredo standard, con i contenitori per cibo e bevande ed il necessario per il trucco (tav. 6). Le fosse sono in prevalenza ovali, probabilmente scavate con un coccio, sebbene queste comunità già conoscessero il rame e quindi potessero ricavarne arnesi da scavo. Alcune di queste fosse, ad imitazione forse delle capanne, sono coperte da stuoie sostenute da pioli. Il cadavere vi viene deposto contratto, poggiato sul fianco sinistro, e coperto anch'esso talvolta con stuoie. L'orientamento prevalente è con il capo verso sud, con il viso rivolto ad est, di fronte al sole nascente.

Esiste evidentemente un ben preciso rituale di sepoltura, in ossequio a consuetudini magiche se non religiose. Non abbiamo, è vero, prova di un culto dei defunti che si estrinsechi nell'offerta regolare di cibo, né possiamo riconoscere un uso rituale, specifico, agli elementi del corredo: non è un caso che i manufatti deposti nella tomba non differiscano in sostanza da quelli ritrovati negli insediamenti. Sorge un dubbio sulla finalità religiosa dell'atto del seppellimento, e sul valore di viatico ultraterreno al corredo funebre, soprattutto se si prendono in considerazione alcuni confronti antropologici. Ad esempio, presso i Lugbara, in Sudan, il rito della sepoltura è essenzial-

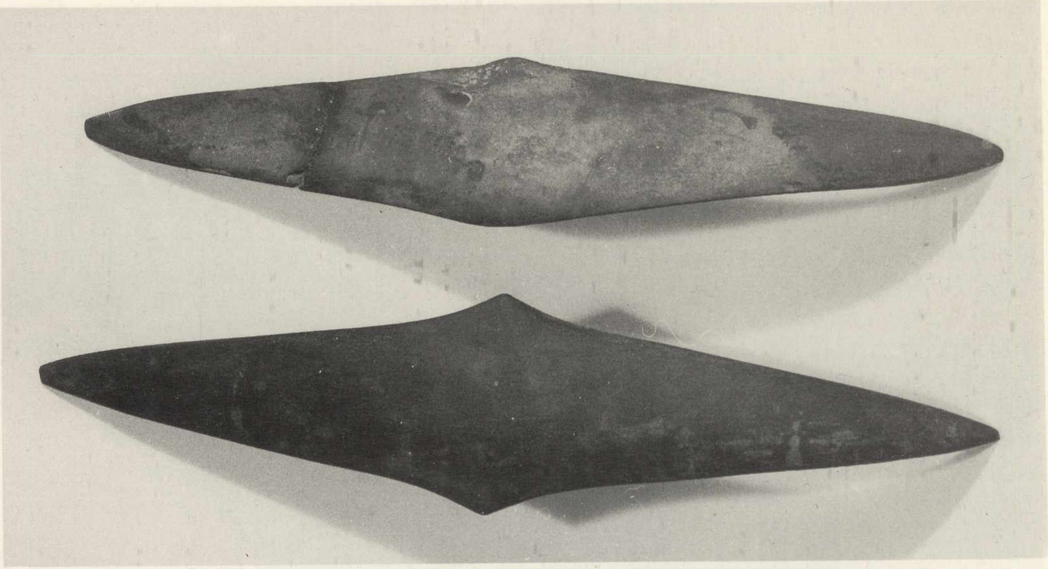
6. Tavolozza di scisto per polverizzare e stemperare il cosmetico: risale probabilmente al tardo periodo badariano o all'inizio del periodo amratiano.

7. Modello in miniatura di tavolozza per cosmetico. Periodo predinastico. La presenza a corredo, oltre che di originali, anche di modelli conferma l'importanza che si annetteva a questa classe di oggetti.

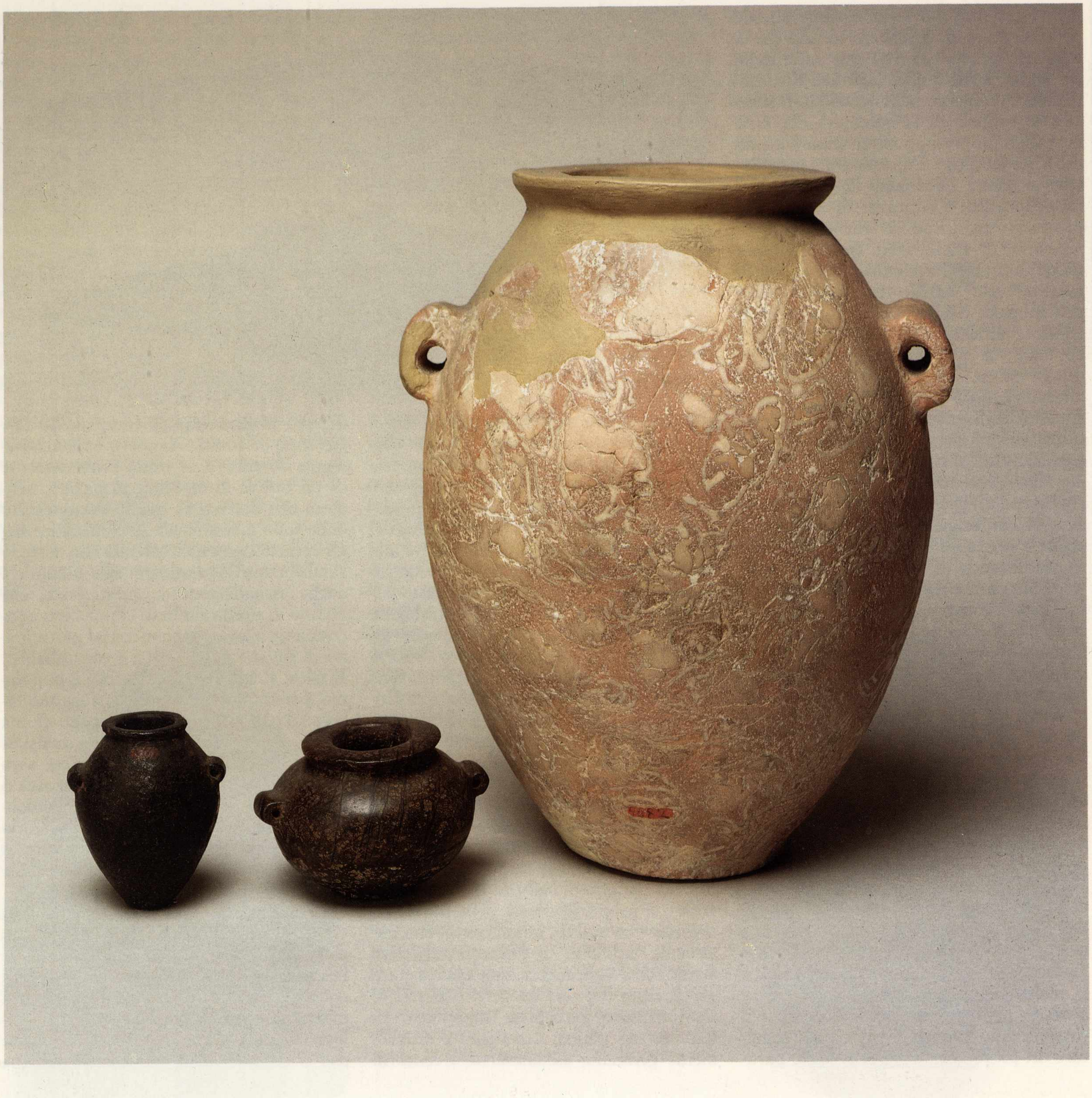
mente un modo di eliminazione sociale dell'individuo, dimostrando con ciò che la persona deceduta non fa più parte della comunità, e che quindi legittima il conseguente mutamento nelle relazioni di stato sociale proprie della comunità dei vivi: atto che non presuppone necessariamente credenze religiose. È presumibile però che per le genti badariane la pratica del seppellimento si caricasse di altri e più complessi significati. Il ritrovamento di sepolture di vitelli, cani, pecore e capre induce a presupporre culti totemici, che si estrinsecano nell'inumazione rituale dell'animale. È interessante notare che le specie inumate significativamente corrispondono a quelle già addomesticate da queste prime comunità di agricoltori ed allevatori. Sin d'ora è dunque testimoniato il culto degli animali, destinato a perpetuarsi finché sarà praticata la religione egiziana; tra l'altro, la presenza di cimiteri d'animali nell'ambito delle culture del cosiddetto gruppo B della Nubia sudanese sembra confortare l'ipotesi di un'origine africana per molti tratti culturali dell'Egitto predinastico.

Molta parte del corredo funebre, abbiamo detto, consiste del necessario per il trucco: occorre in sepolture sia maschili sia femminili, e ne fanno parte principalmente tavolozze prevalentemente in ardesia, per macinare con un sasso la polvere colorata, e vasetti per lo più litici per contenere il liquido oleoso o il grasso con cui la si stemperava (tav. 9). L'usanza di dipingersi il corpo, non sappiamo se solo il capo o anche le membra, sembra anch'essa provenire da sud: la cultura pre-agricola del mesolitico di Khartum documenta tavolozze usate esclusivamente per polverizzare l'ocra. Il rosso dell'ocra sarà usato a scopo cosmetico per quasi tutta la storia dell'Egitto antico; così anche il nero della galena per il contorno degli occhi. Ma il verde della malachite, l'ossido di rame che si macina e si stempera su tavolozze di ardesia – per l'ocra occorrono materiali più ruvidi – domina incontrastato nelle sepolture del protodinastico, per qualche particolarissima proprietà magica che a noi è dato solo di arguire. E non è un caso che, tra le tavolozze, soltanto quelle di ardesia siano assurte a livelli di altissimo artigianato (ricordiamo per tutte quella, splendidamente incisa, del re Narmer), a riprova del particolare significato che si annetteva alla pratica della preparazione del cosmetico verde (tav. 7). L'uso sarà generalizzato per bimbi ed adulti di ambo i sessi sino almeno alla IV dinastia, per assumere poi un significato cultuale in esclusivo ambito funerario per tutto l'Antico Regno, come colore-simbolo dell'«occhio buono» di Horo. Menzionato nelle liste delle offerte, sarà steso sugli occhi delle mummie ma mai sulle statue dei vivi. È probabile che in origine non venisse associato ad alcuna particolare divinità, e che avesse valore genericamente beneaugurante; del resto, del dio Horo e della sua ipostasi come falcone non abbiamo traccia che verso la fine del periodo di Naqada II, quando, in effetti, appaiono tavolozze di tal forma. Le tavolozze badariane, invece, sembrano puramente utilitarie: di forma rettangolare arrotondata agli angoli, non spiccano tra gli elementi del corredo per l'evidenza di un intrinseco particolare significato. In seguito, nei periodi amratiano e specialmente gerzeano, assumeranno i contorni dei più svariati animali (tavv. 8, 10-12). Nessuno di questi – si noti – è dichiaratamente domestico: si tratta evidentemente di un ordine di credenze magiche o religiose ben diverso da quello documentato dalle sepolture animali. L'inumazione degli animali domestici, talvolta con corredo simile a quello destinato agli uomini, è anche assimilazione di questi esseri che vivono in stretta simbiosi con l'uomo agricoltore ed allevatore e che con lui partecipano di ciò che nella natura è controllabile. Il falco, il leone, lo sparviero, l'ippopotamo, persino l'innocuo pesce, sfuggono invece ad ogni controllo, partecipano di una realtà, di una natura irriducibile a qualsiasi volere umano: la loro refrattarietà sarà tanto più sentita quanto più esteso sarà il dominio umano sulla natura e sull'ambiente. Sempre più difficile sarà per l'uomo amratiano e soprattutto gerzeano entrare in sintonia con la natura e placarne le forze oscure con la magia (tavv. 13-15).

Gli dei egizi – è stato detto – non saranno divinità rivelate, ma s'imporranno come necessità sorte dall'esperienza, come l'espressione di forze motrici dei fenomeni naturali: è molto probabile che si possa individuare nel polimorfismo delle tavolozze gerzeane la traccia di una religione che si sta man mano adeguando ad una



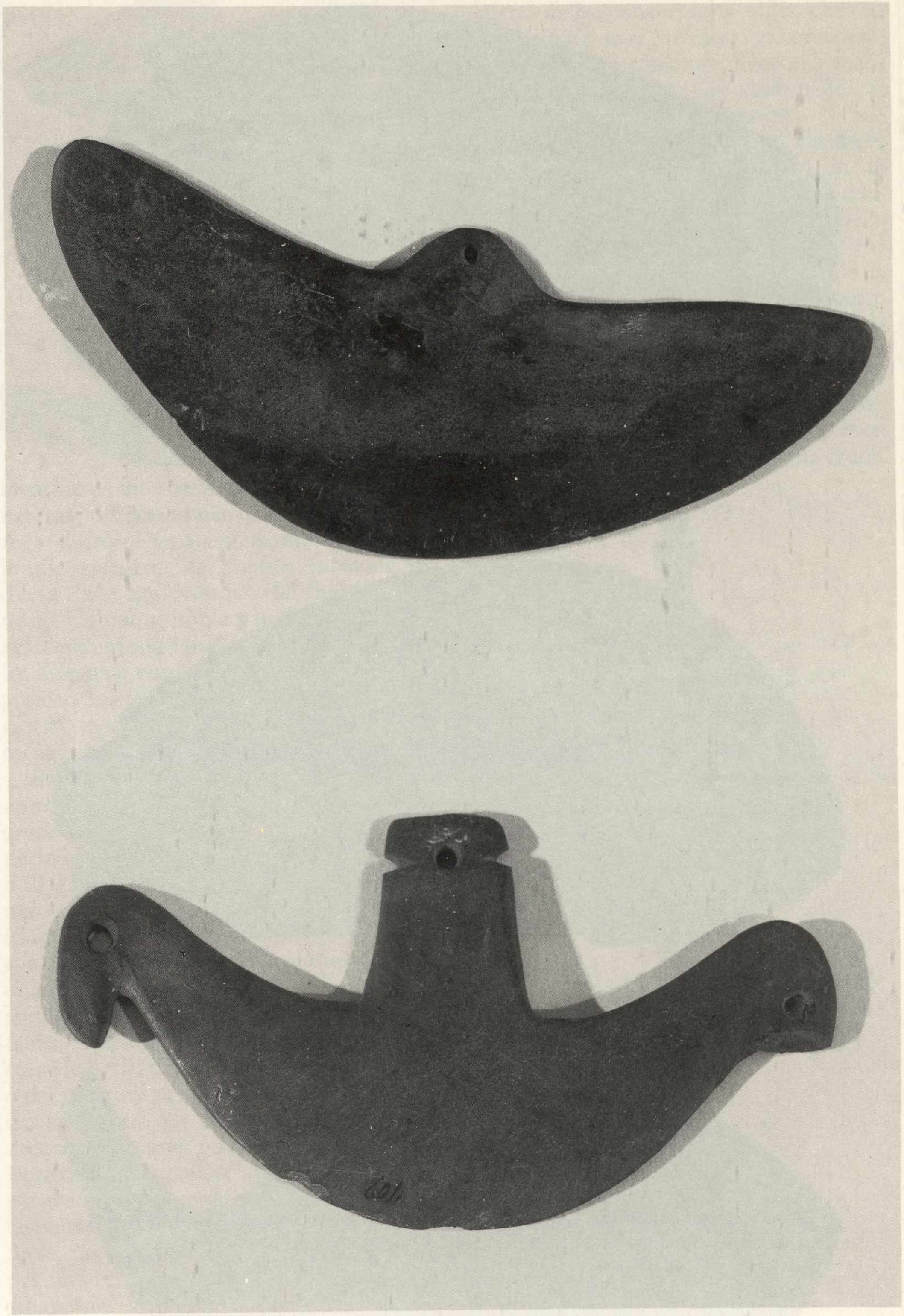
8. Tavolozza d'ardesia di periodo Naqada I. Seppure di regola nei corredi funerari dell'epoca, questi oggetti hanno forme ancora strettamente determinate dalla loro funzionalità.

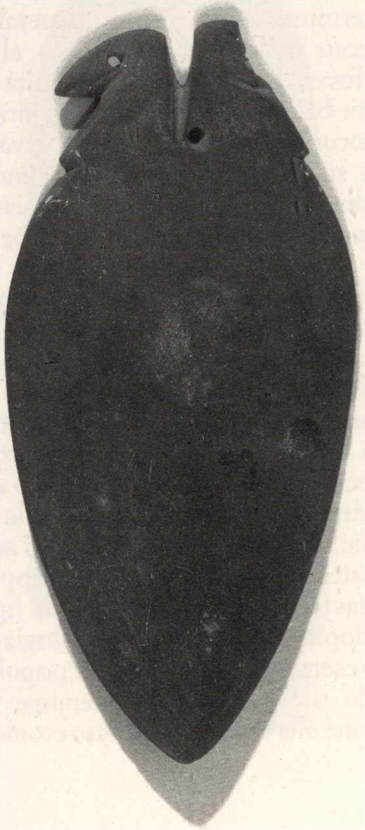


9. *Vasetti litici a corredo delle sepolture predinastiche.*

società sempre più strutturata. Alcuni animali sacri saranno chiamati in epoca storica il *ba* dei rispettivi dei; il *ba*, tradotto generalmente come «anima», non ha equivalenti nel nostro modo di pensare e sembra proprio indicare la facoltà – significativamente esclusiva degli dei e dei defunti – di assumere le più diverse forme visibili.

A corredo del defunto, dal badariano in poi, sono poste anche figurine antropomorfe, di ambo i sessi e dei più diversi atteggiamenti e stili. Quelle più antiche, badariane, rivelano una certa libertà d'impostazione, con gli arti ben distinti tra loro e dal torso. Una statuetta femminile in steatite, acquisita al Museo dal mercato antiquario, raffigura una giovane donna, nuda ed ornata solo di monili, stante (tav. 19). L'aspetto ricorda talune manifestazioni, anche odierne, dell'arte africana. Lo stato mutilo della statuetta, acefala – la testa era applicata – e priva della parte inferiore delle gambe, non permette ulteriori precisazioni. Si noti che il modo con



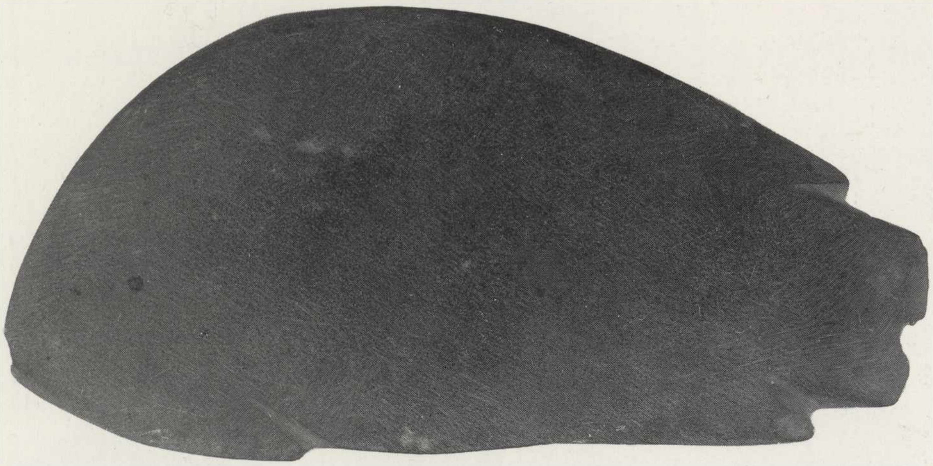


10-12. Tavolozze d'ardesia con terminazione a doppia testa d'uccello. In prevalenza del periodo Naqada II o gerzeano.

cui è resa la nudità della figura non ne esalta affatto gli attributi sessuali.

Molto è stato scritto sul significato delle statuette femminili preistoriche, ritrovate in contesti europei, vicino orientali, africani ed egiziani appunto. Generalmente considerate come dee-madri, devono tale interpretazione alla proiezione retrospettiva di modelli psicanalitici o di modelli mitici dell'antichità classica. Oggi la teoria della Grande Madre non appare più sostenibile per l'Egitto, non essendo suffragata da convincenti prove né archeologiche né antropologiche.

Già dal badariano queste figurine appaiono, sempre in contesti tombali, in almeno tre tipologie differenti: la figurina stante, simile all'esemplare appena visto, quella sempre stante ma con terminazione a punta, e quella accosciata, relativamente steatopigica, dalle forme stilizzate e semplificate (tavv. 20, 16-18). Del periodo successivo, amratiano o Naqada I, possediamo anche figurine maschili, o altre decisamente asessuate; ad ambo i sessi possono inoltre essere ascritte le figurine con terminazione a punta, generalmente conficcate nella sabbia del fondo, al limite della fossa. L'indiscussa continuità culturale tra badariano, gerzeano e amratiano, e la documentazione ancora relativamente scarsa sul periodo più antico, c'induce a considerare casuale il ritrovamento di figurine solo femminili nelle tombe badariane. Inoltre, pur limitando la nostra analisi al gruppo delle figurine femminili accosciate e steatopigiche (quelle più frequentemente interpretate come dee madri o della fertilità), non ne vediamo alcun attributo divino, né diretto né indiretto. Lo stesso materiale con cui sono realizzate è frequentemente più povero rispetto a quello di altri oggetti del corredo o delle stesse figurine a spillone. Né si scorgono accenni alla maternità: nessuna di esse è rappresentata gravida o con un bimbo. Una figurina da Eliopoli, di incerta cronologia (può essere esempio di coroplastica popolare di periodo storico) sarebbe semmai unica eccezione alla regola. L'aspetto ctonio, poi,

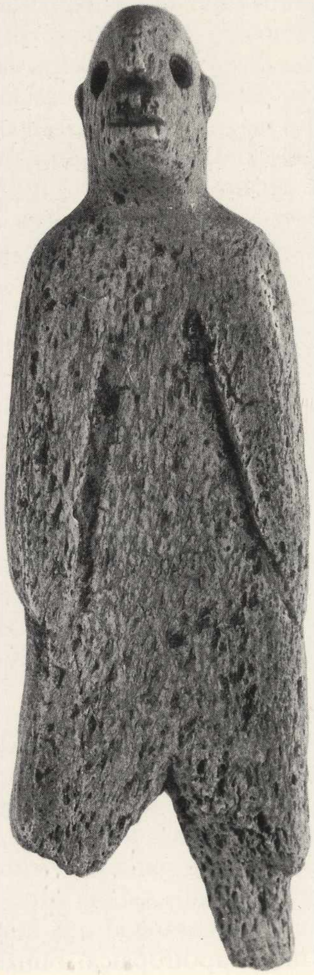


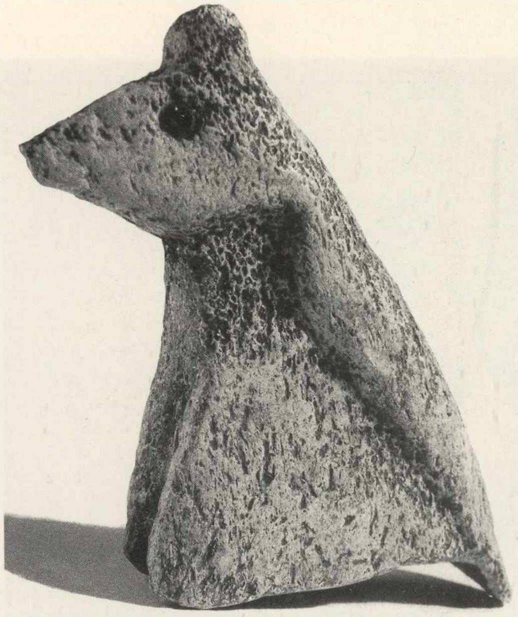
13, 14. Tavolozze d'ardesia a forma di pesce. Periodo di Naqada II.

15. Tavolozza d'ardesia a forma di uccello natante. Periodo di Naqada II.

è tutt'altro che chiarito. È pur vero che la maggior parte di queste figurine, quando da contesti controllati, provengono da tombe: ma quali nessi esistevano tra fertilità, maternità e morte? Quale senso avrebbe una Grande Madre Terra in Egitto, dove la terra fu sempre considerata divinità maschile?

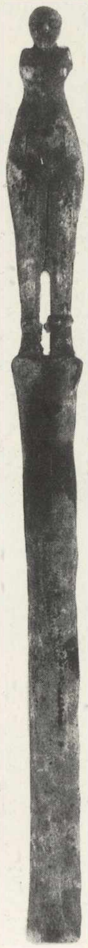
L'insistenza sui nessi teoretici tra fertilità, nascita, Dea della Terra e morte è una costante del pensiero ottocentesco. Sulla stessa scia, e con non minore insistenza, è stata definita «fetale» la posizione rannicchiata delle salme, postulando concezioni e cognizioni la cui esistenza è smentita proprio dalla enorme diffusione in ogni ambiente geografico e culturale di tale pratica. Molto più banalmente, e realisticamente, è da interpretarsi come la posizione naturale del sonno per popolazioni avvezze a dormire frequentemente all'aperto; inutile spiegarne la duplice funzione di difesa dalle aggressioni e dal freddo della notte. Chiunque abbia viaggiato per paesi del Terzo Mondo può facilmente verificarlo; il legame con la posizione del feto nel grembo materno si pone solo a livello di riflesso inconscio, e non certo di comportamento culturalmente determinato.



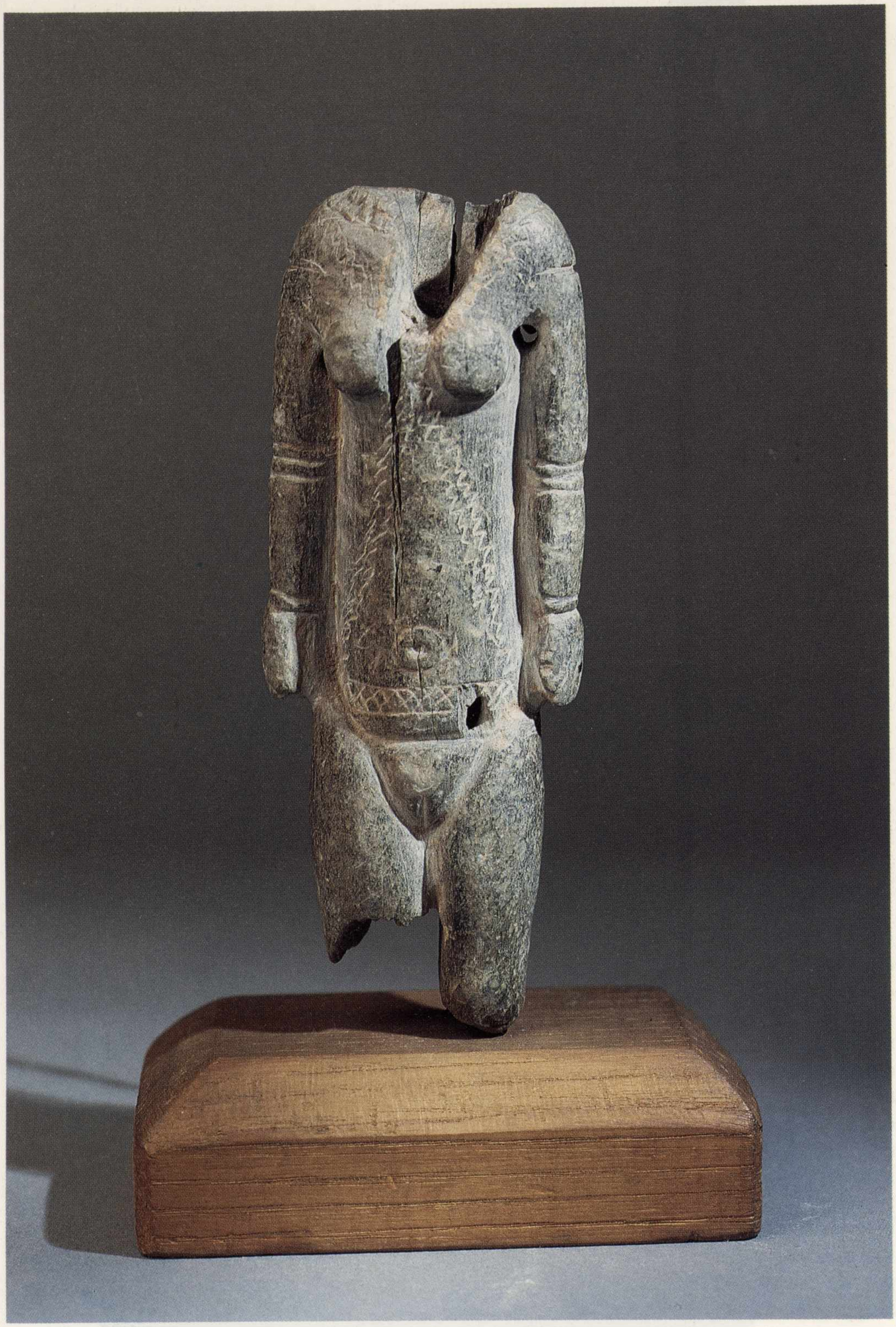


16, 17. Figurina antropomorfa, probabilmente maschile, e figurina di animale, canide o bovide. Periodo predinastico.

Ritornando al problema delle figurine antropomorfe, osserviamo la statuetta più grande esposta nel Museo: databile al periodo di transizione tra il Naqada I ed il II, s'impone non solo per le dimensioni, ma anche per molte altre caratteristiche (tavv. 25, 26). È del tipo steatopigico, resa con forme non prive di eleganza. Seppur di argilla cruda, e quindi di materiale vile, sottende significati di particolare importanza, evidenziati da alcuni particolari come le figure di gazzelle dipinte sul dorso, o dei pesci sul petto, o la pittura verde con cui sono resi gli occhi, mentre le altre decorazioni sono rese con pittura nera. Purtroppo non conosciamo il contesto del ritrovamento: il verde degli occhi ci farebbe pensare ad una tomba ma, anche se così fosse, non avremmo molti elementi in più per la sua interpretazione. Troppo ci sfugge del mondo che l'ha prodotta, ad iniziare dalle convenzioni stilistiche ed iconografiche; se si prendono in considerazione altre figure consimili, ma con le mani al petto, a stringere le mammelle, si sarebbe portati ad enfatizzarne – come diversi autori hanno fatto – il carattere legato alla fertilità. Ma quanto in là possiamo spingerci con questa interpretazione, quando sappiamo dai Testi delle Piramidi che tale gesto è segno di lutto? Un recente studio ha dimostrato la fallacia di interpretazioni generalizzanti di questo tipo. Nel caso della nostra figura, da confronti antropologici si evince che la caratteristica delle braccia rese come semplici protuberanze è tipica delle bambole, ad evitare rotture degli arti: incoerente, però, la scelta del materiale, l'argilla cruda.



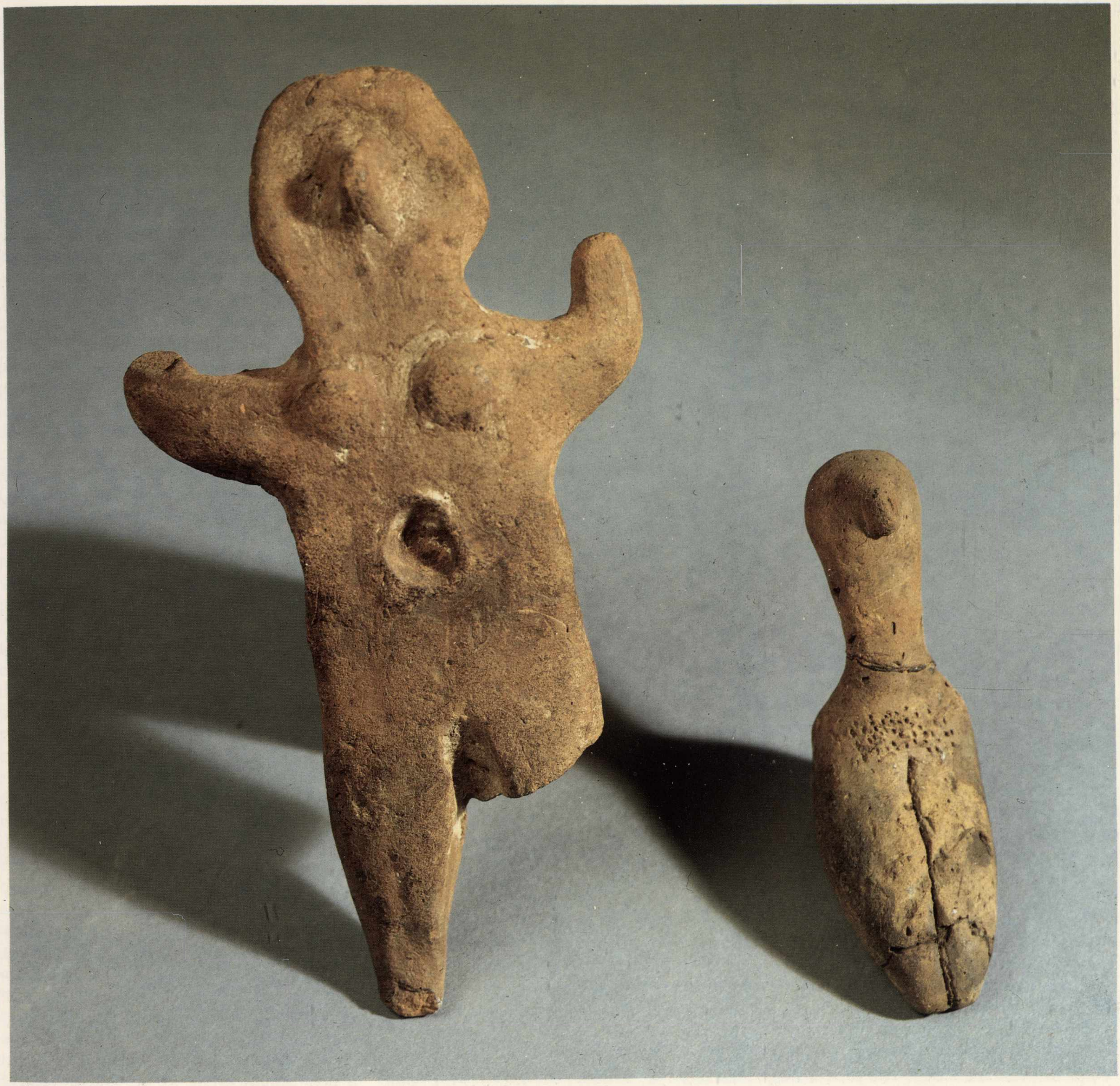
18. Bacchetta d'avorio con terminazione in figura femminile nuda.



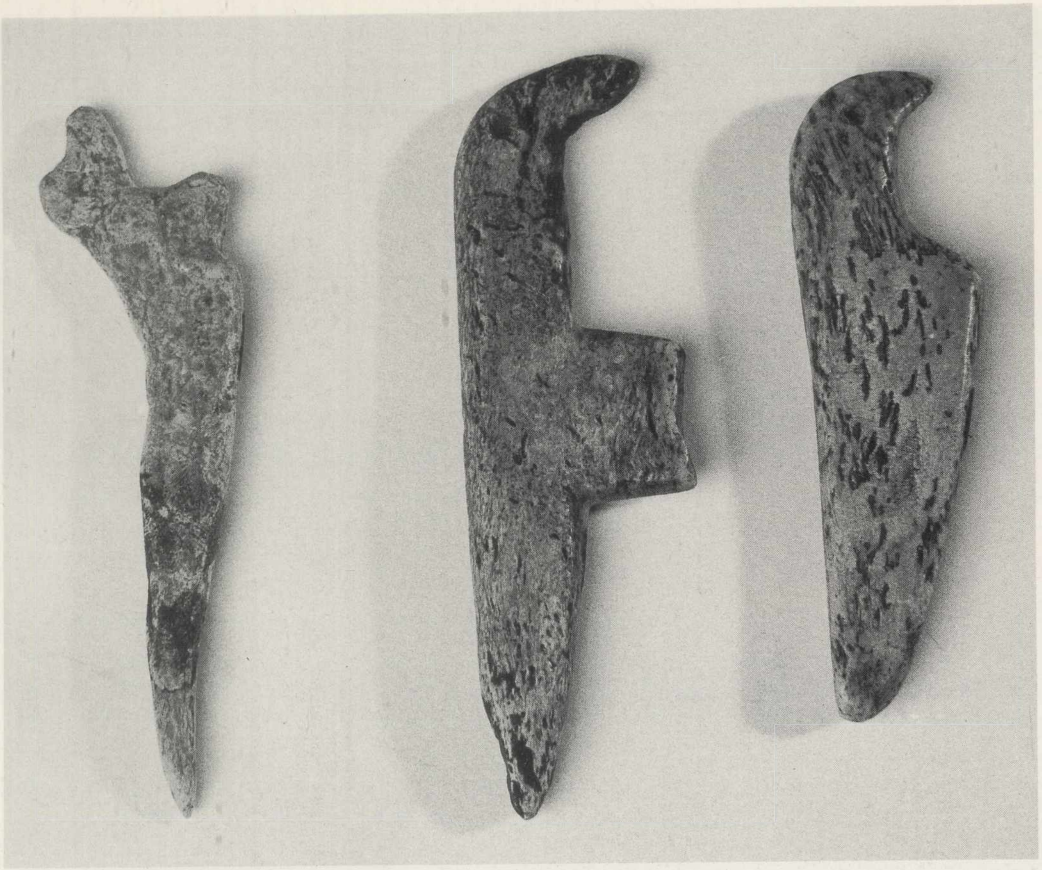
19. Statuetta femminile nuda, con monili e tatuaggi. Periodo predinastico. La testa, forse di materiale diverso, era originariamente inserita in apposita cavità.

Più pertinenti altri confronti etnografici: sappiamo che i Senufo, nell'odierno Sudan, consegnano «bambole della fertilità» ai giovani al momento della pubertà, e che queste vengono gelosamente conservate per tutta la vita per essere poi deposte nella tomba con il defunto al momento della morte. Molte comunque sono le interpretazioni possibili, tra cui non ultime quelle che le vedono come oggetti di magia simpatetica, o agenti dell'esorcista, il che spiegherebbe la correlazione tra il sesso della figurina e quello della persona defunta, che si è rivelata non significativa in tutti i casi in cui una verifica era possibile.

Diverso discorso invece per le figurine desinenti a punta, che, poste a corredo, sono da considerarsi tutta un'altra classe di manufatti (tav. 21). Innanzitutto, sono esclusivamente di materiali di pregio, dall'osso all'avorio alla pietra: nessuna è in argilla. Il Museo ne possiede alcuni esempi, in maggioranza databili al periodo di Naqada I. Le forme sono tra le più svariate: teriomorfe – se ne veda una a forma forse di falco, un'altra a forma probabilmente di mangusta, un'altra ancora raffigurante forse un babbuino. Oppure antropomorfe: l'Egizio ne acquisì solo di femminili, ma esiste anche, seppur meno frequente, il tipo maschile. Intese, come s'è detto, ad esser conficcate nella sabbia al fondo della fossa, avevano un significato tutto loro particolare. È stata suggerita, ad esempio, una funzione assimilabile a quella delle più tarde figurine di portatori d'offerta o di servitori: in realtà ben poche di esse mostrano un oggetto sul capo o tra le mani, oppure raffigurano persona preposta ad una particolare attività. L'assenza, anche in questo caso, di relazione significativa tra il sesso indicato e quello del cadavere esclude anche la loro interpretazione come sostituti del defunto. Per di più, la tipologia, come già esposto, comprende anche animali. Il fatto che, almeno in una tomba, esse siano state ritrovate *in situ*, conficcate nella sabbia tutto intorno al cadavere, fa pensare ad una funzione in qualche modo apotropaica. Funzione ap-



20. *Figurine femminili predinastiche.*



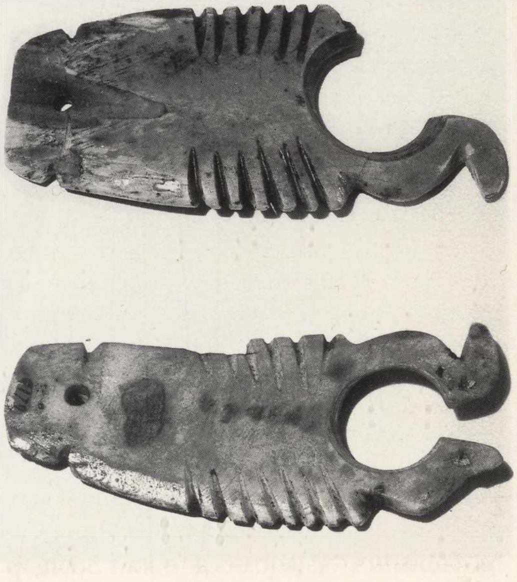
21. *Varie figurine teriomorfe, desinenti in punta. Periodi di Naqada I e II.*

parentemente diversa dovevano avere invece le piccole figurine a placchetta, con terminazione però non a punta (tav. 24). Simili per soggetti (figurine umane, animali, ibride), presentano invece appigli o fori in modo da essere legate insieme; è curioso notare come alcune di esse, ad esempio quelle a testa d'uomo barbuto, dovessero stare appese a testa in giù. Lo stesso si può dire per altri esemplari, esposti nel Museo, e terminanti con due teste di volatili stilizzate (tavv. 22, 23). L'interpretazione più convincente è legata a pratiche magiche, forse la predizione del futuro a seconda della posizione assunta una volta lasciate cadere a terra.

Parte cospicua del corredo è il vasellame, destinato a contenere i cibi e le bevande per il defunto. Per il periodo badariano sono rappresentate soprattutto forme aperte: coppe, bacili, bicchieri, molti nella varietà con orlo a colore nero, ottenuto con tecniche di cottura particolari. Queste tecniche continuano ad essere usate anche nel periodo Naqada I: è interessante notare che man mano aumenterà la frequenza di forme chiuse, dalle fiasche ai giaroni. Almeno per i periodi più antichi, non vi è alcuna indicazione a favore di una differenziazione produttiva tra vasellame destinato ad usi funerari e quello destinato invece al normale uso negli insediamenti. Ciò è valido sia per qualità di materiale e manifattura, sia per morfologia dei vasi. Non vi è alcuna forma esclusiva al culto dei morti, nè nel badariano nè nel successivo amratiano.

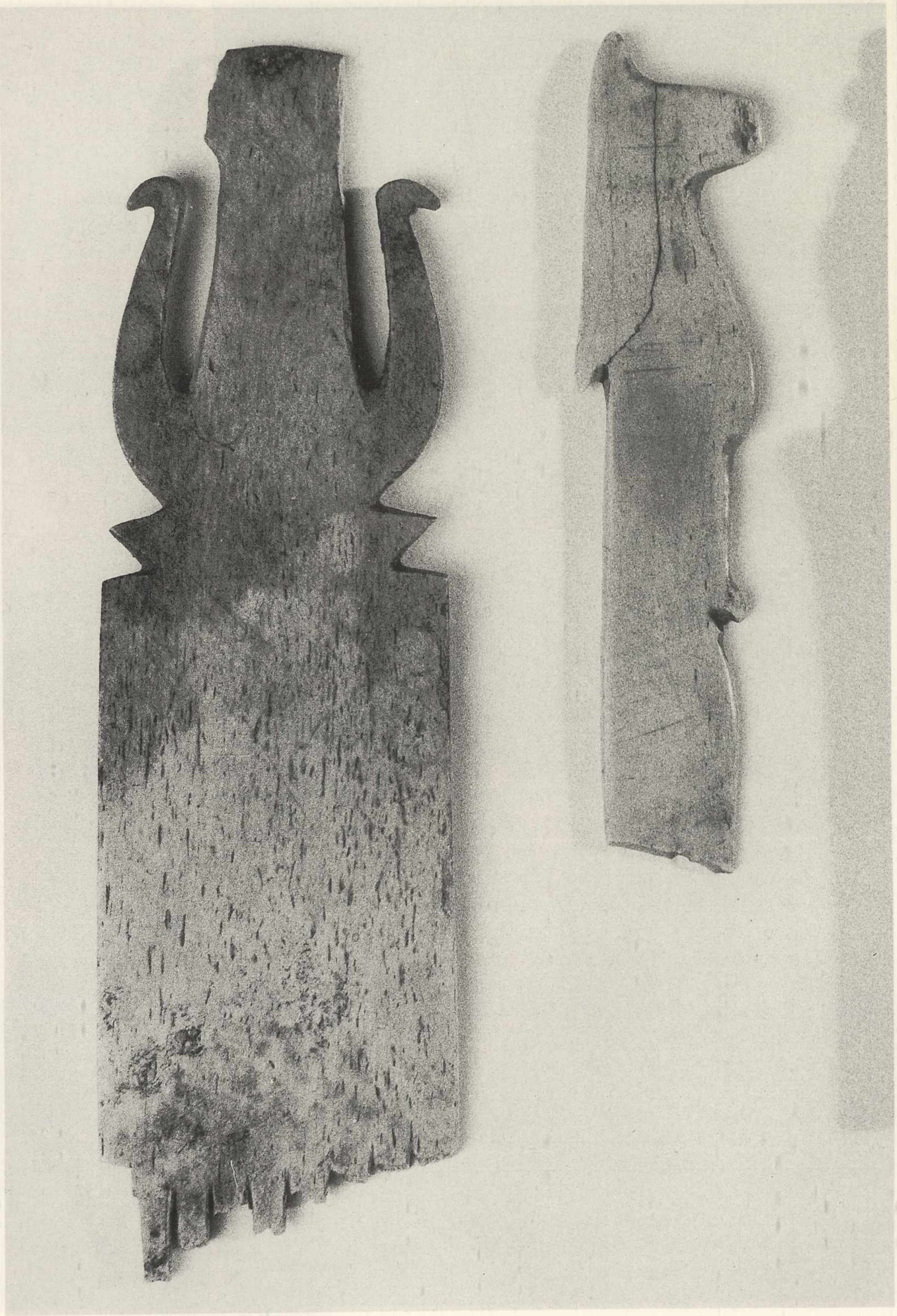
Si può dunque concludere che i vasi esposti al Museo Egizio e risalenti a questi periodi siano da leggere come documentazione bivalente sia per la vita quotidiana sia per le usanze funerarie. Lo stato disturbato di moltissime sepolture, l'adozione di tecniche di scavo non adeguate, la stessa oggettiva difficoltà d'individuazione rendono difficile stabilire esistenza ed eventuale natura dei riti che accompagnavano e forse seguivano l'inumazione di un particolare individuo. La tradizione dell'offerta regolare di cibo ai defunti non sembra ancora in uso; e questo non tanto in base ad un *argomentum ex silentio*, per il mancato rinvenimento in superficie di dispositivi atti all'offerta, quanto perché si è constatato con grande frequenza come sepolture anche di poco più recenti tagliassero e scomponessero tombe precedenti, dimostrando quindi che ben presto ne veniva dimenticata l'esatta ubicazione. Ciò sarebbe stato molto più difficile in presenza di segnacoli ben distinguibili, e di particolari apprestamenti atti a ricevere le offerte.

Molti indizi lasciano supporre che, almeno in questo più antico periodo, l'inumazione fosse un atto in sé concluso, e che con essa fosse definitivamente tributata ogni cura dovuta al defunto. Tra questi indizi, la presenza a corredo di oggetti d'uso prevalentemente rituale: ad

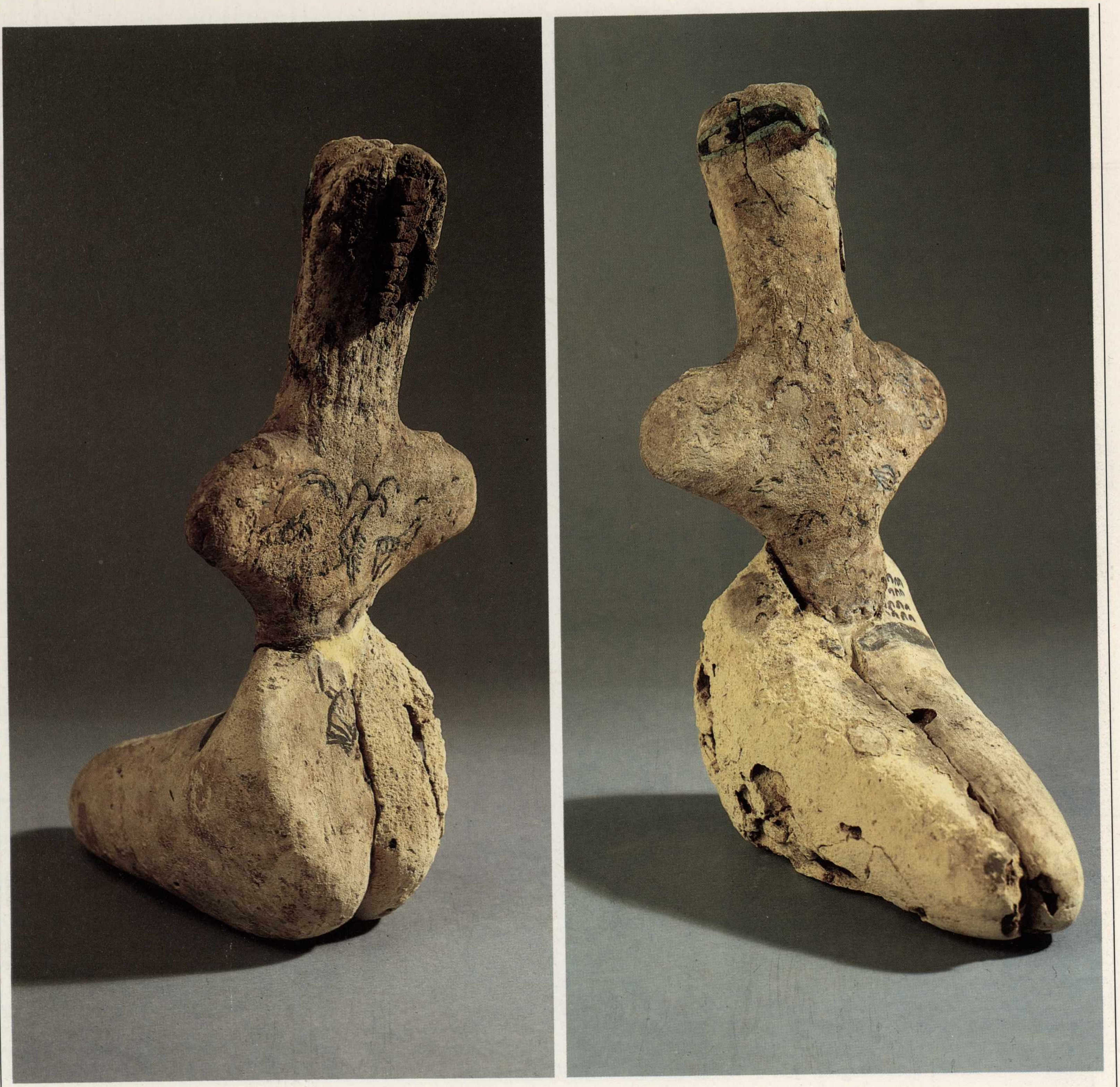


22, 23. *Figurine a placchetta in avorio ed osso. Simili oggetti magici erano destinati ad essere appesi, in genere sotto sopra, tramite fettucce di cuoio o funicelle. In alcuni corredi tombali figurine umane o teriomorfe di tal fatta furono rinvenute legate insieme presso le mani del defunto. Periodo predinastico.*

esempio, le coppie di zanne, per lo più d'ippopotamo – alcune lavorate ad intaglio – che così frequentemente si ritrovano a corredo di cadaveri d'ambo i sessi (tav. 30). Generalmente, l'una è appiattita e decorata con motivi incisi e geometrici, l'altra è cava e liscia. Nel periodo Naqada II la tradizione di deporre questo tipo di oggetti nelle sepolture continuerà, e spesso l'esemplare cavo sarà decorato all'estremità da una testa maschile barbuta (tav. 27). Tutte queste tipologie sono presenti nelle collezioni del Museo e testimoniano dell'importanza che si annetteva ad un tal genere di oggetti. Tra le molte congetture sul loro significato, quella legata a riti della fertilità che vede nell'esemplare pieno il principio maschile, in quello cavo quello femminile, è sin troppo facilmente contraddetta dalla constatazione che è proprio ed esclusivamente la zanna cava ad essere decorata da una testa maschile barbuta. Quanto poi ad un riferimento a Seth, ed alla sua ipostasi quale ippopotamo, secondo quanto proposto da altri autori, occorrerebbe una più specifica documentazione sulla presenza di divinità individualizzate per potersi pronunciare in merito (tav. 28). Alcuni elementi, come la presenza della testa d'uomo barbuta, richiamano significativamente le figurine a placchetta. Secondo quanto già proposto, si tratterebbe in sostanza di oggetti usati in riti magici specifici effettuati al momento della sepoltura (tavv. 1-4). Un recente studio ha rivelato tracce di queste e di altre consuetudini «preistoriche» in miti e soprattutto rituali di prima età storica. Sebbene sia difficile e talvolta aleatorio enucleare il contenuto più antico di questi rituali, e quindi parallelamente distinguere le sovrastrutture più recenti, non vi è dubbio che alcune conclusioni in questo senso ci aiutino a far luce sulla documentazione archeologica che andiamo man mano illustrando. Ad esempio, si delinea la continuità di più d'una tradizione funeraria di antichissime origini, il che ci mette giustamente in guardia da interpretazioni generalizzanti dell'evidenza archeologica; non a



24. Pettine e figurina a placchetta, da corredi tombali del periodo predinastico.

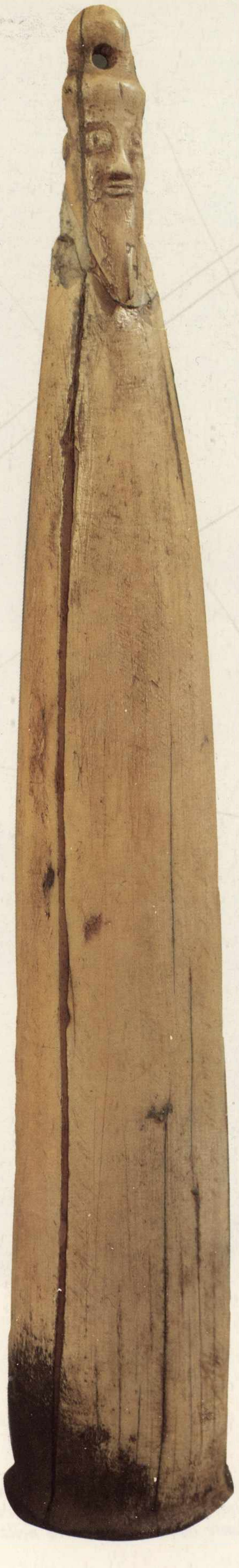


25, 26. Grande statuetta di «Dea Madre» steatopigica. Si notino i tatuaggi e le figure di pesci dipinte sul petto, ed il verde della malachite sugli occhi. Le figure di animali dipinte sul dorso richiamano quelle presenti sulle contemporanee ceramiche decorate. Fine del periodo di Naqada I – inizio del periodo di Naqada II.

caso abbiamo citato tipi d'inumazione diversi da quelli «standard» dell'Alto Egitto. In secondo luogo, i temi della fertilità non hanno affatto il rilievo che invece è stato dato loro nell'esegesi corrente. Emerge invece un mondo magico in cui uomini ed animali parlano un medesimo linguaggio – non a caso avevamo parlato di assimilazione a proposito delle sepolture animali del badariano – ed interagiscono in piena sintonia. Ed in questo mondo non hanno ancora parte gli dei: nessun nume compare in questi riti antichissimi. Molto di questo contesto era destinato a cambiare durante il successivo periodo gerzeano, o di Naqada II. Gli stessi corredi tombali recano traccia degli effetti di un'ampliamento degli orizzonti culturali. I vasi decorati, spesso con appigli a nastro ondulati, d'origine vicino-orientale, così come le mazze piriformi, sono le testimonianze materiali di contatti con il mondo esterno in un periodo che segna la nascita delle prime comunità urbane e delle prime, embrionali organizzazioni statali. L'odierna Naqada, la storica Nubet, la «Città d'Oro» di Seth, sarà uno dei centri principali, accanto a Hieraconpolis, la città sacra ad Horo. Lo sfruttamento delle miniere d'oro della zona sarà uno dei motivi di questo imponente sinecismo, ed il motore principale degli scambi col mondo esterno. Probabilmente, il mito storico della contesa tra Horo e Seth, dove il primo ebbe il sopravvento, sottende una realtà di lotte tra differenti regalità e diverse organizzazioni politiche. La società si struttura, ed emergono gruppi e persone che avocano a sé il compito di coordinare le diverse attività di produzione, basate sempre di più sulla divisione del lavoro. La proiezione sul piano religioso di una simile realtà è un fatto ovvio, essendosi spezzata per sempre quella continuità che univa l'individuo alla comunità, agli animali, all'ambiente, e che aveva avuto nella magia la sua massima espressione. L'affermazione dell'ordine contrapposto al caos, della quale è garante il re, sarà nell'Egitto storico una delle principali motivazioni ideologiche della regalità: e proprio Seth, il dio vinto, diverrà egli stesso personificazione del disordine.

È particolarmente interessante notare come alla strutturazione della società e all'incremento della specializzazione produttiva abbia contribuito proprio il culto funerario, ormai altamente sviluppato, che enfatizza ora la pratica dell'offerta funebre. È stato notato che le produzioni vascolari presenti nelle necropoli differiscono in misura considerevole da quelle rinvenute negli insediamenti. Molte ceramiche, e molti beni di lusso, dovevano essere appositamente fabbricati, con alta specializzazione, per il culto dei morti, evidenziando già fin d'ora una delle caratteristiche salienti dell'Egitto storico.

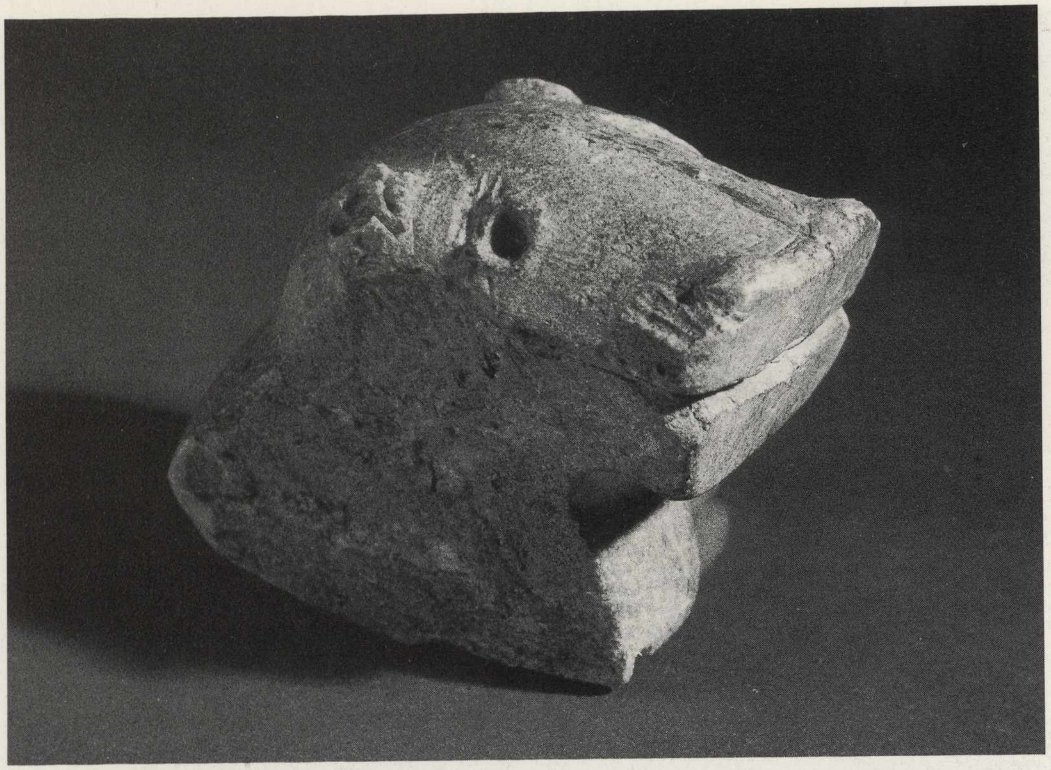
Le necropoli, dal canto loro, documenteranno con rilevanti diversità nella ricchezza dei corredi una crescente differenziazione sociale, sino agli esempi delle prime architetture funerarie della necropoli T di Naqada o di quella di Hieraconpolis. I corredi stessi, poi, indicheranno sempre più esplicitamente la funzione sociale che il defunto aveva in vita, e le armi sempre più spesso saranno quelle del guerriero piuttosto che quelle del cacciatore (tav. 31). Gli oggetti «magici», poi, diverranno esclusivo appannaggio delle tombe più ricche, e molti oggetti d'uso comune ivi sepolti parteciperanno dei medesimi motivi decorativi: i pettini, ad esempio. O le tavolozze d'ardesia, nelle forme più varie d'animali selvatici, e di pesci. Ma il campo più vasto d'espressione sarà la ceramica decorata, ora dipinta su ingobbio rosato. Tema dominante sarà la barca su cui svetteranno le insegne identificative – e qui varie sono le interpretazioni – delle diverse comunità, dei totem o dei numi tutelari. La barca funeraria – ne esistono modellini, di età protostorica, su cui è rappresentato il morto – simboleggia, secondo l'opinione più diffusa, il viaggio del defunto nel mondo dell'oltretomba (tav. 29). Non è un caso che questo tema domini la decorazione dipinta del lenzuolo funebre da una tomba predinastica di



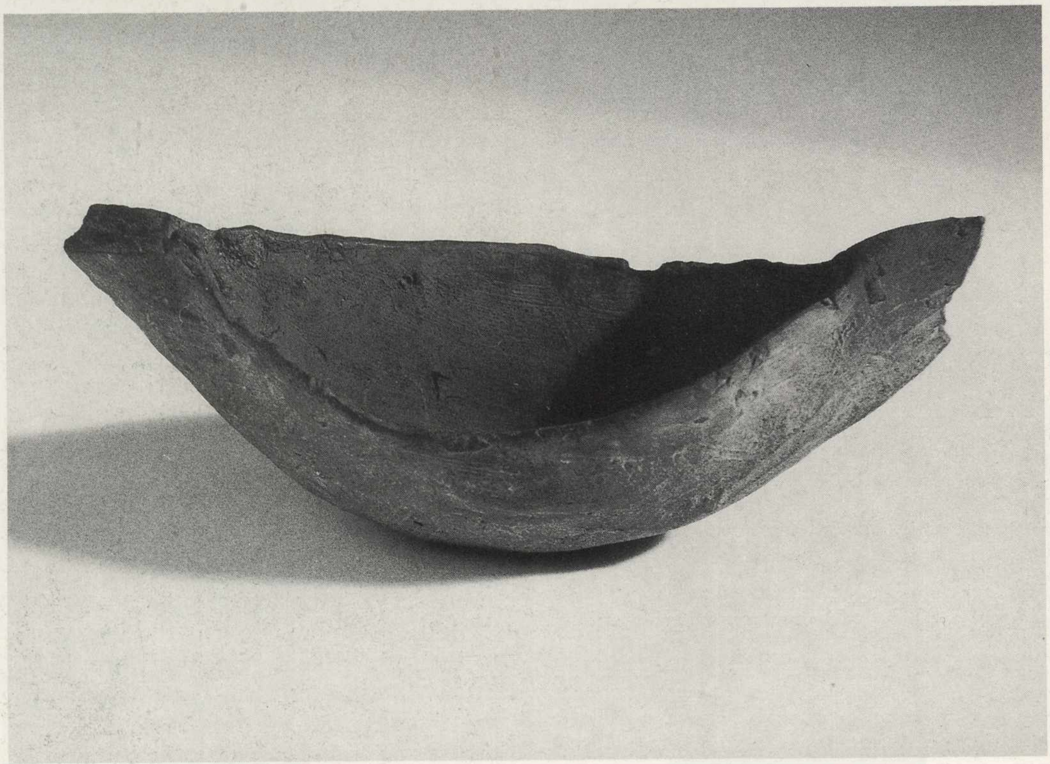
27. Zanna cava decorata con terminale a testa d'uomo barbuto. Periodo di Naqada II. Spesso trovati in coppie, maschile e femminile, nei corredi tombali, questi oggetti dalle finalità magiche erano probabilmente legati alle prime importanti manifestazioni di un potere civile e religioso. Il tema dell'uomo barbuto, presente e dominante sugli oggetti iconograficamente più significativi dell'ultimo periodo predinastico in Egitto, ha origine nella protostoria mesopotamica ed è testimonianza di un'attivissima interazione tra le due civiltà in un delicatissimo momento formativo.

Gebelein. Del resto, con molteplici significati, l'imbarcazione s'impone nei contesti funerari e religiosi dell'Egitto storico (si pensi alla colossale inumazione di barche ai piedi delle piramidi di Giza, o alla sala ipostila destinata ad accogliere la barca solare nel tempio di Amon a Karnak). Sui vasi, poi, altri temi – la danza, la caccia, la fauna ittica ed avicola, gli armenti e le greggi – rievocheranno l'ambiente in cui la persona sepolta aveva consumato la propria esistenza (tav. 32). Modellini di oggetti d'uso quotidiano, persino di cibi, saranno deposti insieme al corredo funebre e, ai margini della fossa, orci riempiti di ceneri ed ossa animali carbonizzate saranno testimonianza dei riti sacrificali compiuti al momento della sepoltura. E quanto più cospicuo sarà il corredo, tanto maggiore sarà la quantità di animali immolati.

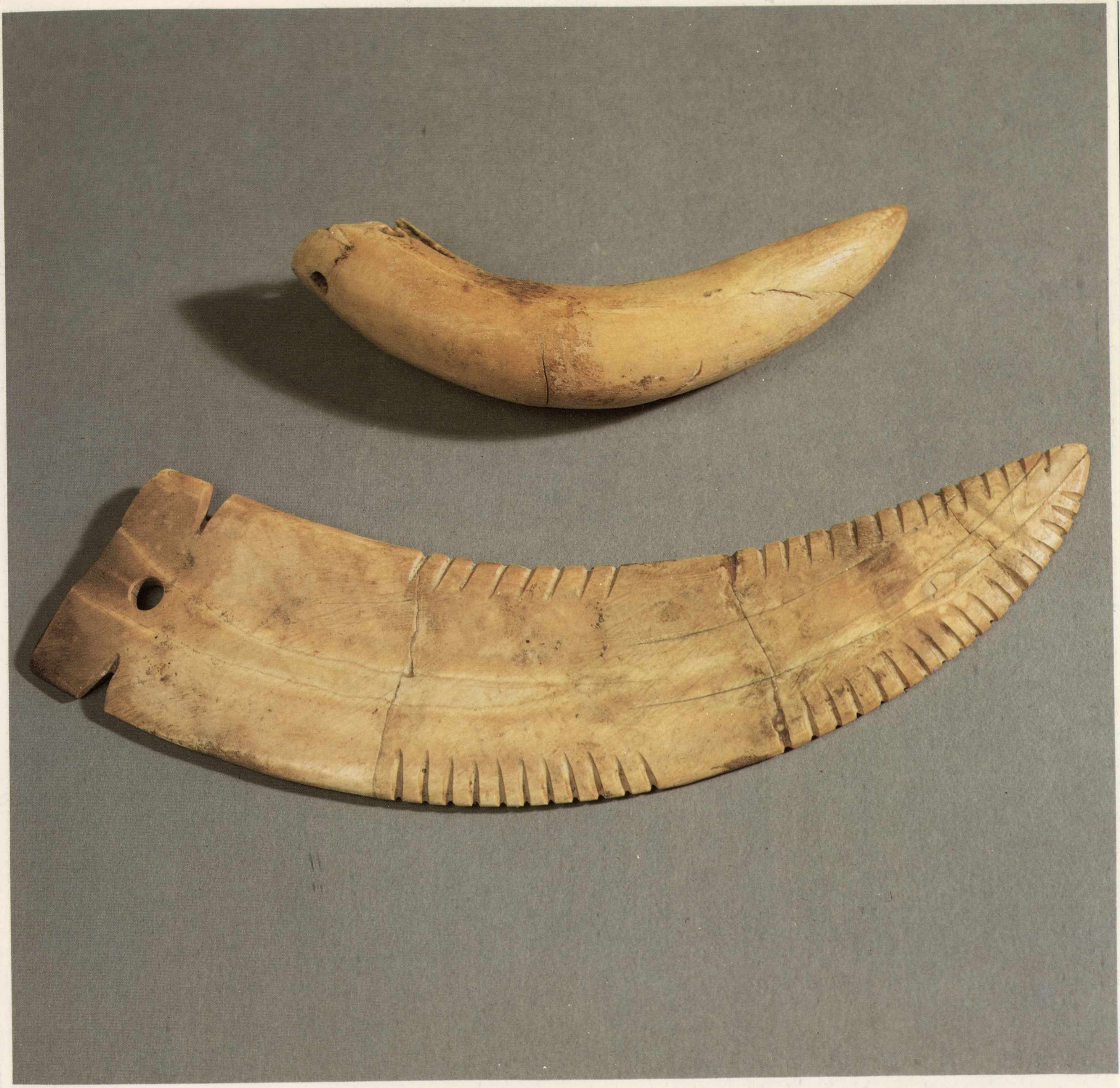
Seppur in contesto molto povero – si tratta di una zona marginale ai centri del potere – la necropoli di Hammamija documenta anch'essa molti di questi fenomeni. Paribeni riconobbe più di una quarantina di tombe predinastiche, la maggior parte delle quali sono per noi databili al periodo Naqada II. Sebbene le condizioni di conservazione di moltissime sepolture impediscano di trarre conclusioni definitive in proposito, l'evidenza di alcune di queste tombe sembra proprio confermare in atto le tendenze sopra delineate. La sepoltura più importante della necropoli attrasse l'attenzione dello scavatore non tanto per la quantità degli oggetti a corredo, quanto per la natura peregrina di alcuni di essi: accanto alle tradizionali ceramiche – nella fattispecie due ciotole ad orlo nero – vi si trovarono un gran numero di oggettini in argilla, alcuni raffiguranti pani o focacce, altri dalla forma irriconoscibile: non ci è dato rintracciarli perché probabilmente non furono mai inviati al Museo. Raggiunsero invece l'Egizio i sette crogioli che Paribeni interpretò come modellini di capanne, sulla falsariga dei ritrovamenti della protostoria italiana (tavv. 33,34). Tomba dunque di un fonditore – i crogioli sono da interpretarsi come



28. Frammento di statuetta d'ippopotamo.
Periodo predinastico.
L'ippopotamo sarà una delle ipostasi principali di Seth sino alla piena età storica.



29. Modellino di barca, in terracotta. Da una tomba predinastica. La barca, onnipresente e condizionante mezzo di trasporto nella valle nilotica, sarà tema dominante dell'ideologia religiosa e funeraria lungo tutto l'arco della storia egizia.



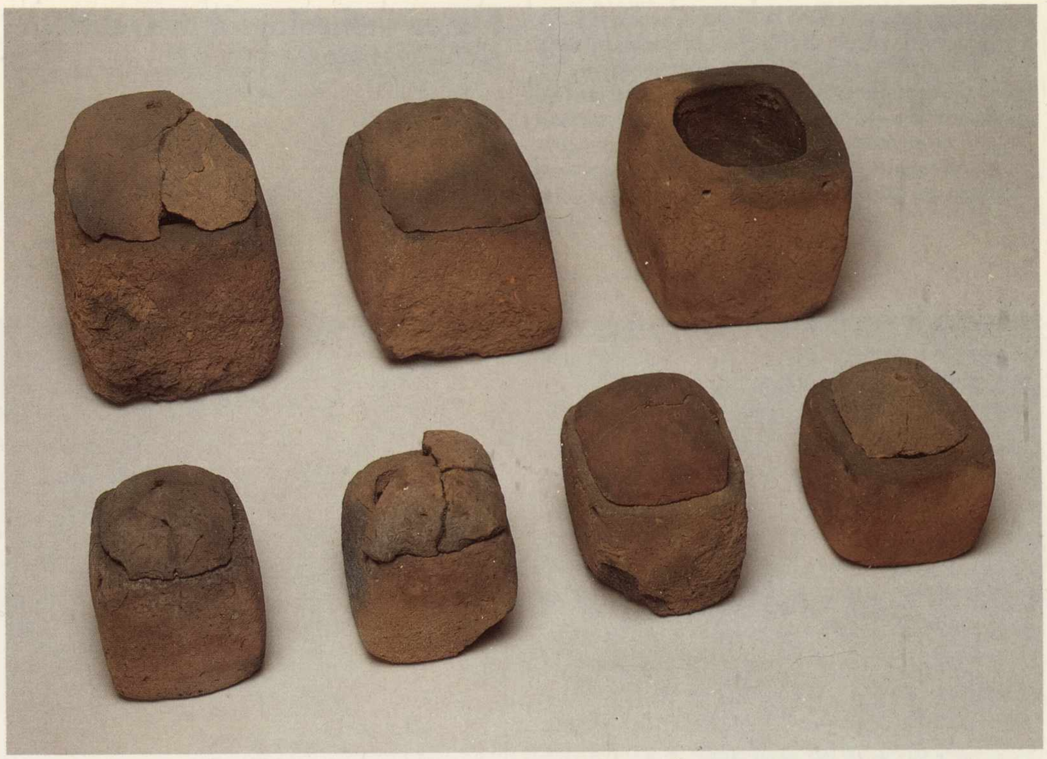
30. Coppia di zanne d'ippopotamo, l'una cava, l'altra appiattita ed intagliata. Frequente è l'abbinamento di questi oggetti nei corredi delle tombe predinastiche.

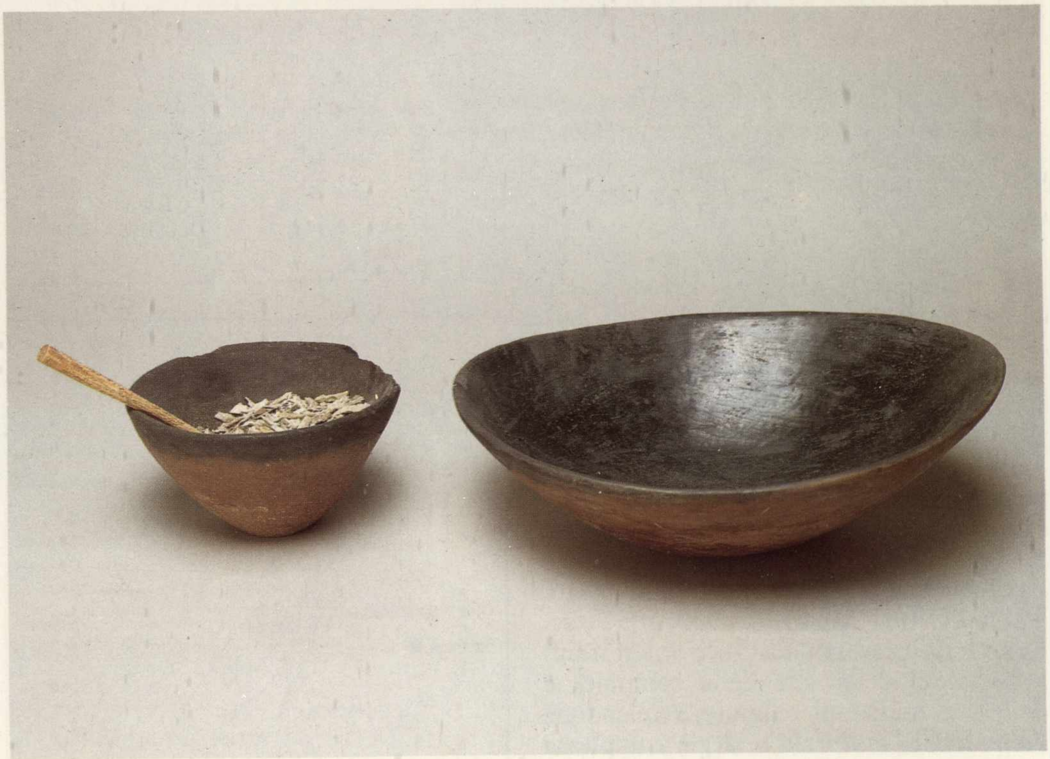
attrezzature atte alla rifusione di metalli – e tra le più cospicue della necropoli, essa testimonia proprio come la specializzazione produttiva abbia portato a funzioni di preminenza chi esercitava un'attività artigianale ad alto livello. La specificità del corredo, il ritrovamento di ceneri ed ossa parzialmente combuste e la presenza di un sarcofago, rinvenuto purtroppo in condizioni frammentarie, documentano sollecitudine particolare nel rito dell'inumazione, e preoccupazione per l'integrità del corpo. In Naqada II si fa infatti sempre più frequente l'adozione di sarcofagi lignei accanto a quelli di canne e giunco; in essi il defunto viene generalmente deposto nella consueta posizione contratta. Pure documentata, ma molto più raramente, è l'inumazione in grandi vasi di cotto. Presto le tombe nelle ora immense «città dei morti», non più semplici fosse ma vere e proprie strutture, documenteranno credenze religiose e prassi funerarie legate ad una società e ad un potere che sarà insieme civile e religioso. I primi re d'Egitto, i «seguaci di Horo», e le regine, come Merit-Neith, «amata dalla dea Neith», indicheranno con i loro nomi teofori le divinità principali dell'ultimo periodo protodinastico. Il re sarà subito dio in terra; i palazzi funerari e le tombe reali di Abido attestano questa manifestazione del potere; attorno ad esse, quasi a similitudine di un corredo funebre, si addenseranno le tombe degli artigiani e dei servi di corte, alcuni – si sospetta, ma mancano fino a questo momento prove sicure – sacrificati perché destinati a seguire il faraone nel sepolcro, e a servirlo. Non a caso, ci sovviene il grande «pozzo della morte» di Ur, in Mesopotamia, manifestazione di un'altra nascente, dispotica regalità.

Un giorno, forse, l'archeologia sarà in grado di restituirci anche le città dei vivi, e quei centri di culto che proprio dalla divinità tutelare avevano attinto la propria individualità. Potremo allora meglio seguire il processo di formazione di un sistema religioso destinato per millenni a costituire la maggior forza della civiltà faraonica.

31. Corredo di una tomba predinastica, tra cui arco e frecce. Dichiarati pertinenti ad una medesima tomba di fanciullo dal mercante che li offrì allo Schiaparelli, essi testimoniano come le armi della caccia qualificassero personalità e ruolo sociale dei giovani maschi nell'Egitto predinastico.

32. Vasi provenienti da corredi tombali della necropoli di Hammamija. I temi della barca sacra, della fauna e della flora locale ricorrono spesso su questi vasi di periodo Naqada II.





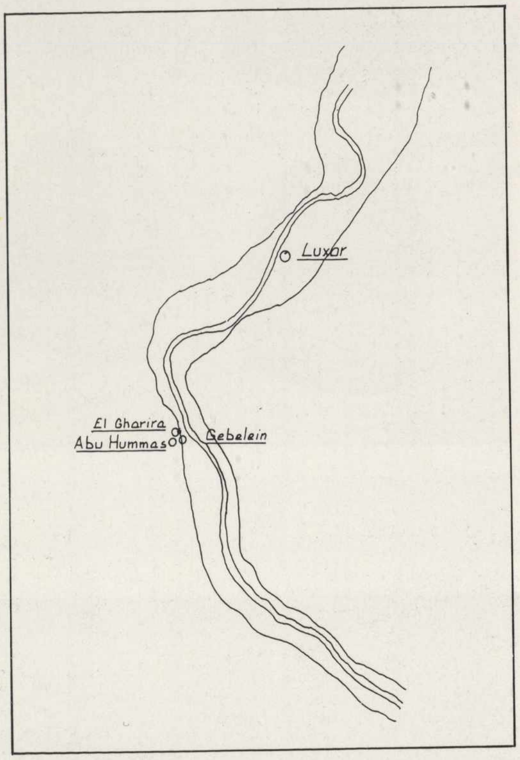
33, 34. Corredo della tomba n. 11 della necropoli di Hammamija rinvenuto nel corso degli scavi della Missione Archeologica Italiana (1905). Sebbene non particolarmente completo per contenuti ceramici, il corredo è altamente significativo in quanto testimonia riti sacrificali in occasione della sepoltura di un artigiano fonditore di metalli, secondo quanto indicano frammenti d'ossa raccolti in una coppa e sette crogioli. La preminenza, anche in piccole comunità, degli artigiani specializzati ben s'inquadra nel processo di formazione delle città, divisione del lavoro, strutturazione di società, religione e potere nell'Egitto dell'ultimo periodo predinastico.

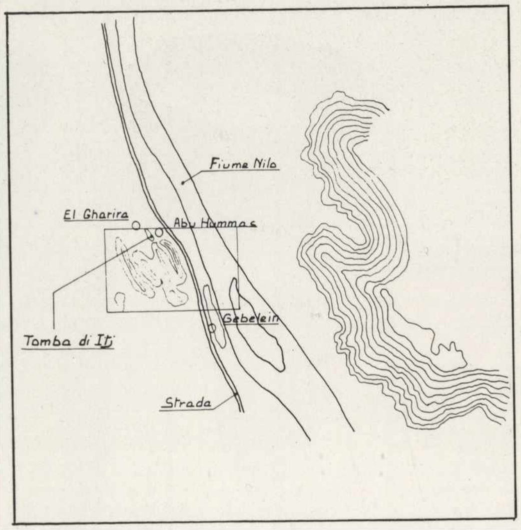
L'area archeologica di Gebelein

Elvira D'Amicone

Nel quadro delle tradizioni religiose e funerarie egizie di età predinastica (tav. 38) documentate dal Museo Egizio di Torino, un posto di rilievo spetta senz'altro ai reperti dell'area archeologica di Gebelein. La località, ubicata a circa 30 chilometri a sud di Luxor (tav. 35), si trova in una zona di singolare interesse per la sua vicinanza alla linea di demarcazione politico-culturale tra stato faraonico e tribù nubiane, definitasi alle soglie dell'età storica tra la fine del IV e l'inizio del III millennio a. C. Nel periodo che stiamo esaminando, tuttavia, Gebelein non è ancora nell'area della frontiera e si colloca nell'interessante fenomeno della definizione della vita delle comunità nilotiche di dislocazione altoegiziana in maniera analoga a quanto avviene per altri siti vicini, quali ad esempio la più meridionale Hieraconpolis. Non a caso interessanti paralleli culturali sono testimoniati in entrambe le aree archeologiche.

Nel sito in esame, Gebelein – toponimo che traduce in arabo l'antica dizione egiziana *inerty* «le due pietre» –, il paesaggio locale è caratterizzato da due colline (tavv. 36, 39, 40), in età storica occupate dalle fondazioni religiose e dalle tombe rupestri del centro che già nell'epoca precedente si era ampiamente sviluppato nella zona valliva alle pendici della collina settentrionale, occupando con la sua necropoli ampi settori dell'area. Gli scavi della Missione Archeologica Italiana negli anni 1910, 1911, 1914, 1920 e 1930, 1935, 1937 (tav. 41) vi riportarono alla luce interessanti attestazioni della vita della comunità e delle sue tradizioni religiose, rivelandone l'alto livello culturale e la già complessa struttura politico-sociale alla metà del IV millennio a. C.



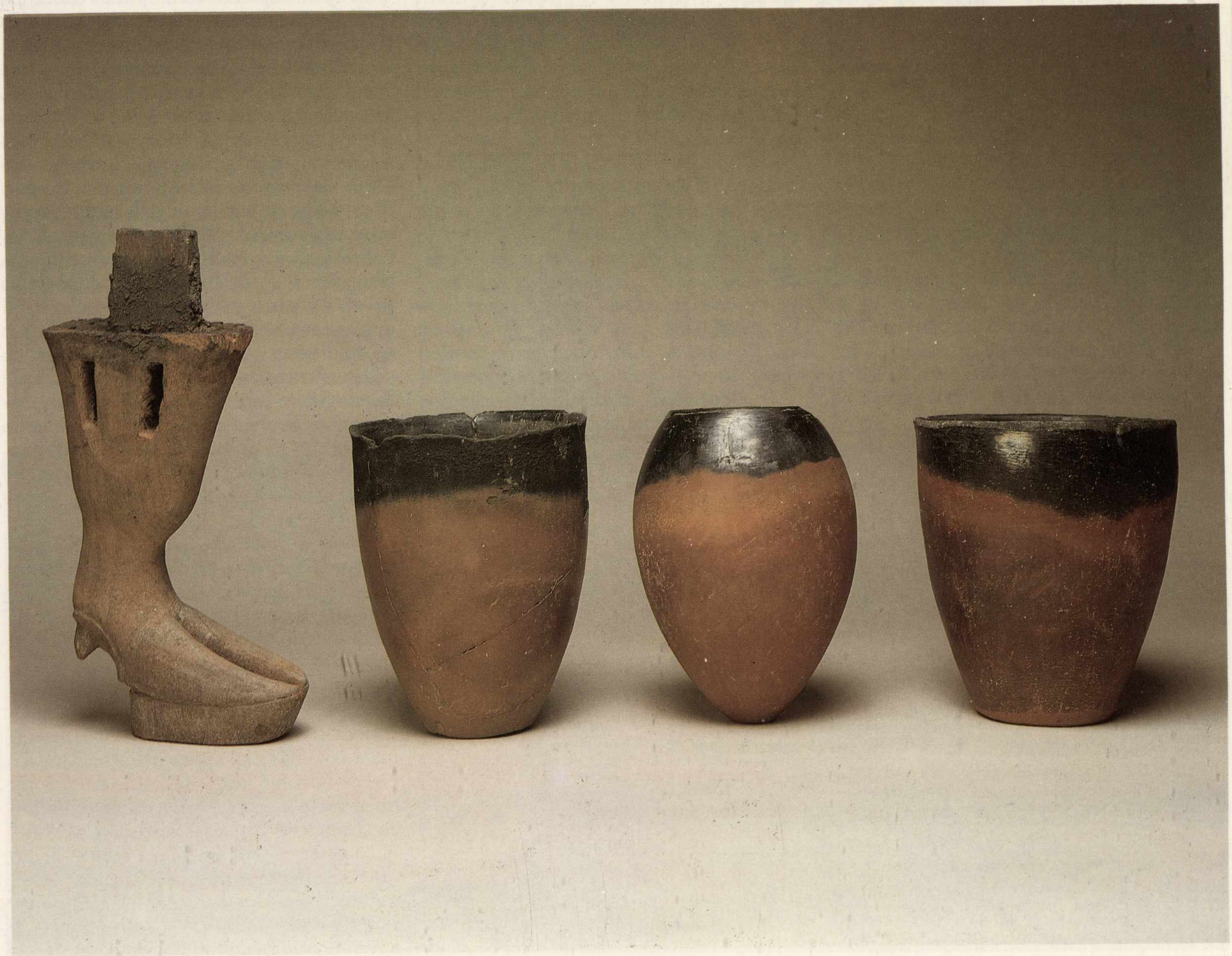


L'importanza dell'area archeologica era emersa già nel corso di esplorazioni e campagne di scavo condotte tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del secolo seguente sia da parte del Servizio delle Antichità egiziano (missioni Maspero, Grébaut e De Morgan, rispettivamente 1884 e 1886, 1891 e 1892) sia da parte di spedizioni archeologiche straniere, tra cui l'Egypt Exploration Fund (1893), il Brooklyn Institute (1908) ed i francesi Lortet e Gaillard (1908-1909). All'attività dei due ricercatori francesi si deve la più sistematica ricognizione dello stanziamento preistorico, che in seguito la Missione Archeologica Italiana recupererà nel complesso della sua documentazione funeraria coeva. Lortet e Gaillard avevano infatti potuto «aprire un certo numero di tombe... quasi tutte contenevano resti incompleti di scheletri, frammenti di crani, vasi rossi con bordo nero... Tutte queste tombe quadrangolari sono scavate a un metro di profondità, nell'argilla grigia... La loro larghezza è di circa 1 metro e 50, la lunghezza di 2 metri. Nessun rivestimento in mattoni crudi o cotti impedisce il crollo delle pareti, che presentano una resistenza naturale notevole». Continuando la descrizione delle loro ricerche nel sito, i due studiosi informano sui rituali funerari locali che, sebbene non si differenzino per molti aspetti da quelli di altri siti altoegiziani coevi, presentano tuttavia caratteri specifici nel corredo. Le deposizioni sono del tipo contratto con ginocchia che toccano il mento e braccia incrociate sul petto. Tele, stuoie e pelli avvolgono il defunto. Di eccezionale qualità sono gli arredi con tavolozze di ardesia e di alabastro di pregevole taglio e decorazione (volatili e figure antropomorfe o sagome puramente geometriche), una tipologia di statuette in breccia e calcare «veramente straordinaria nel suo genere» e almeno all'epoca degli scavi in loco senza confronti. Alte dai 30 ai 50 centimetri rappresentano una schematizzazione della figura umana con corpo di tipo tronco conico sormontato da una testa maschile barbuta. Altri pregevoli oggetti tagliati nella pietra furono rinvenuti «nelle vicinanze delle statuette descritte» e «di disegno elegante, corretto e del tutto originale». Si tratta di due pugnali in scisto verde con impugnature imitanti la coda e la testa di un pesce ed ornate da figure di coccodrilli; poiché il tipo di pietra non ne suggeriva un uso reale a causa della sua «durezza relativa» se ne ipotizzò l'uso esclusivamente simbolico. Caratteri e consistenza degli oggetti d'arredo (ad esempio uso di pietre non locali e loro eccellente taglio per la realizzazione di oggetti abbastanza specifici) individuarono fin dai primi rinvenimenti la particolarità

35. L'area archeologica di Gebelein era ubicata a circa trenta chilometri a sud di Luqsor sulla sponda occidentale del Nilo. In prossimità dell'antico centro sorgono i due villaggi moderni di el Gharira e Abu Hummas.

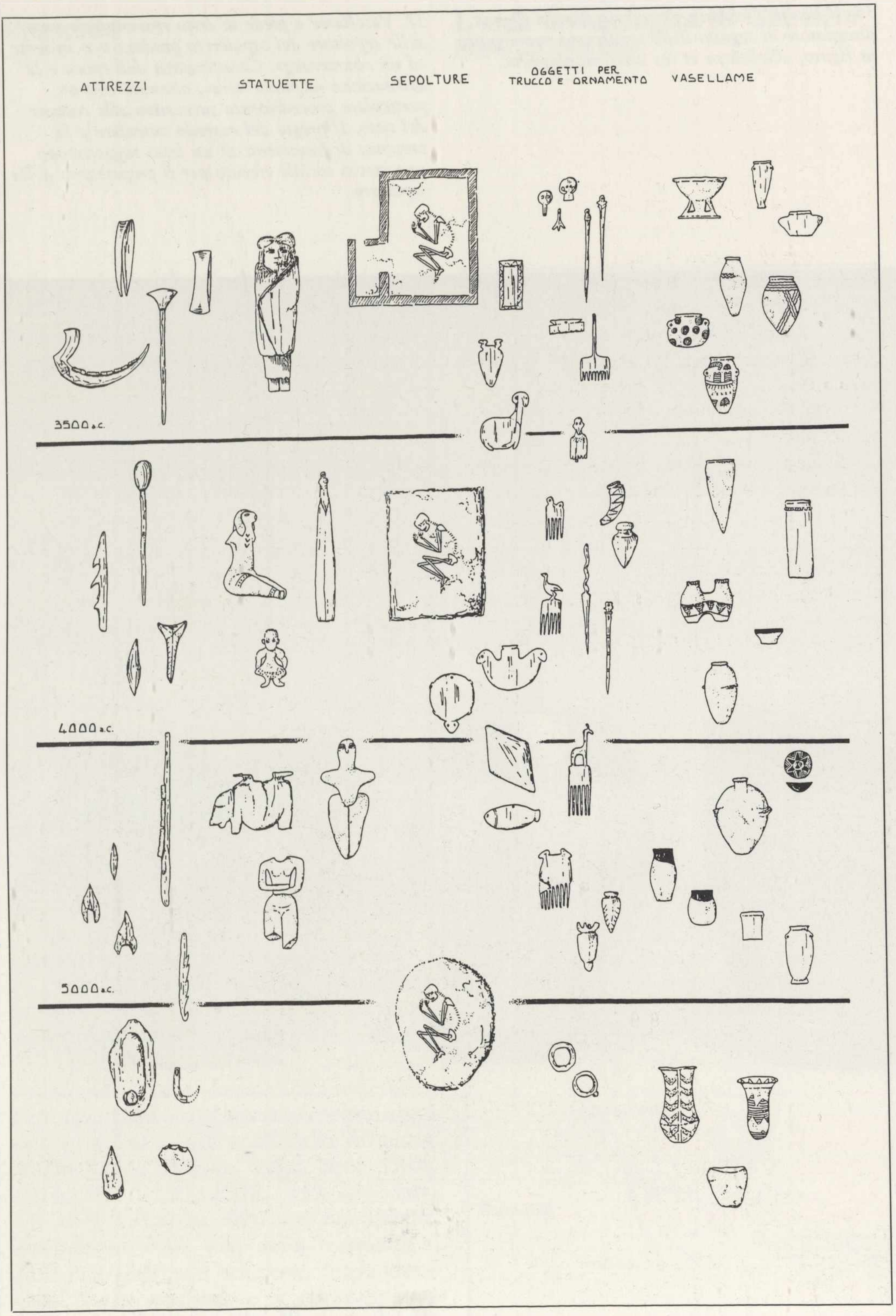
36. Il sito di Gebelein da una tavola del Denon, disegnatore al seguito della spedizione napoleonica in Egitto, «Gebeleyn et les deux montagnes».

37. Vasellame e piede di letto rinvenuti in una delle sepolture del sepolcreto predinastico insieme ad un «bumerang». Caratteristica dell'epoca è la decorazione «a bocca nera», ottenuta con un particolare procedimento successivo alla cottura del vaso. Il pregio del corredo vascolare e la presenza di frammenti di un letto suggeriscono uno status *sociale elevato per il proprietario della sepoltura.*



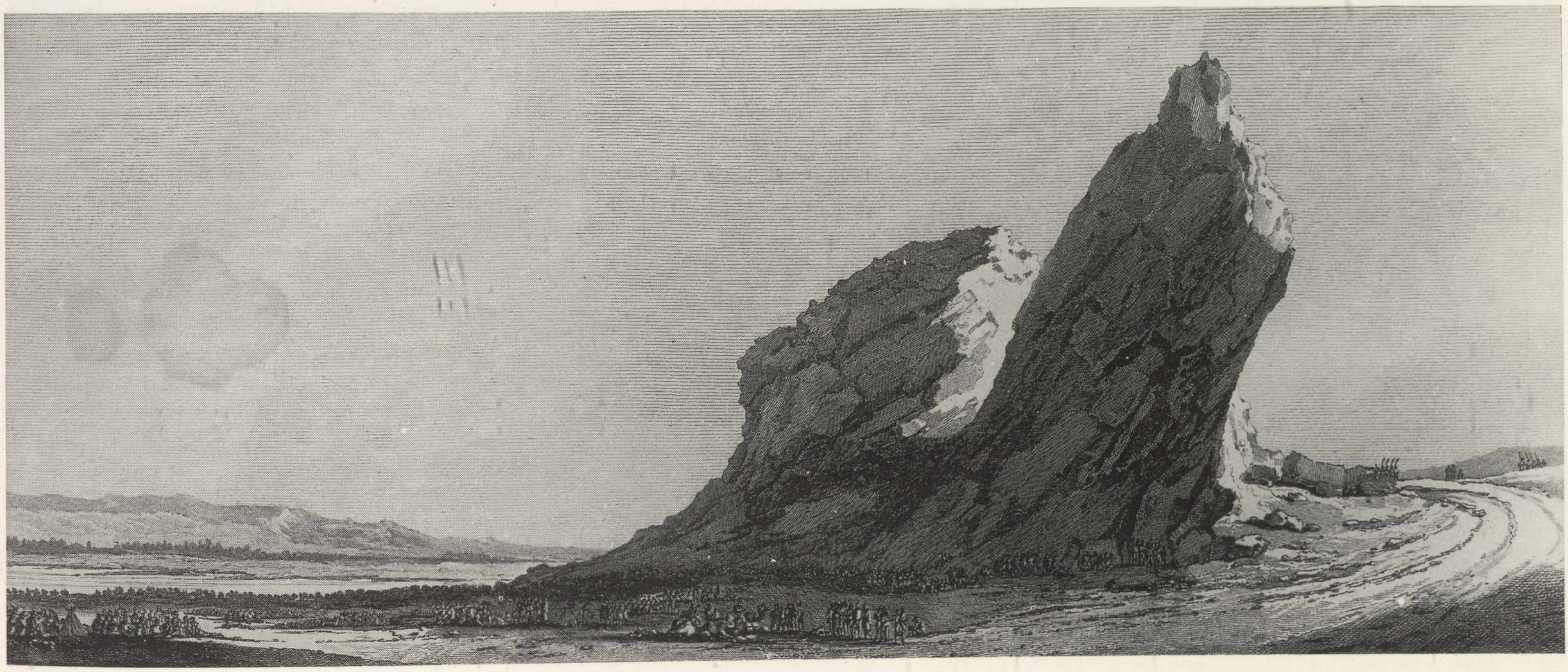
dell'area, che gli scavi della Missione Archeologica Italiana consentirono di recuperare con maggiore documentazione e con esemplificazioni in alcuni casi uniche nel genere e di eccezionale importanza per la definizione della cultura locale e dei suoi livelli di coscienza nel campo del rapporto vita/morte ed individuo/ciclo vitale naturale.

Il vasto sepolcreto con più di duecento tombe presentava sepolture in fosse ovali con corpi in posizione contratta, che se non si differenziavano per questo aspetto dai coevi contesti funerari predinastici si segnalavano senz'altro per alcune caratteristiche delle modalità di deposizione e del repertorio degli arredi: avvolgimenti del corpo del defunto in tele o sacchi di pelle di gazzella, abbondanza del materiale vascolare fittile con tipiche produzioni «a bocca nera» e presenza relativamente costante di utensili litici per la cura della persona e per le attività rituali della presa di possesso, del consumo e della produzione alimentare (ad esempio tavolozze di ardesia per la cosmesi e coltelli in selce). Di singolare interesse fu il rinvenimento in «una sola tomba» di «due framm. letto di legno... (e un) bumerang», posti a corredo di una deposizione insieme ad undici recipienti fittili, tra cui alcuni caratteristici esemplari della produzione «a bocca nera» (tav. 37). Eccezionale si rivelò inoltre la scoperta di una tela dipinta, di considerevole ampiezza originaria e di notevole impegno nella manifattura e nella decorazione, tale da individuare anche singolarmente la presenza di una complessa realtà economico-politico-culturale, sottesa agli aspetti fenomenologici della concezione della vita ultraterrena esistenti nella comunità all'epoca della realizzazione dell'opera (tav. 42). L'esistenza di un'articolata serie di riflessioni religioso-escatologiche connesse allo *status* economico della società emergeva inoltre da un ulteriore interessante ritrovamento: la sepoltura di un torello, corredata da due vasi, una cesta di vimini ed un coltello in selce a testimonianza dell'importanza e del rilie-

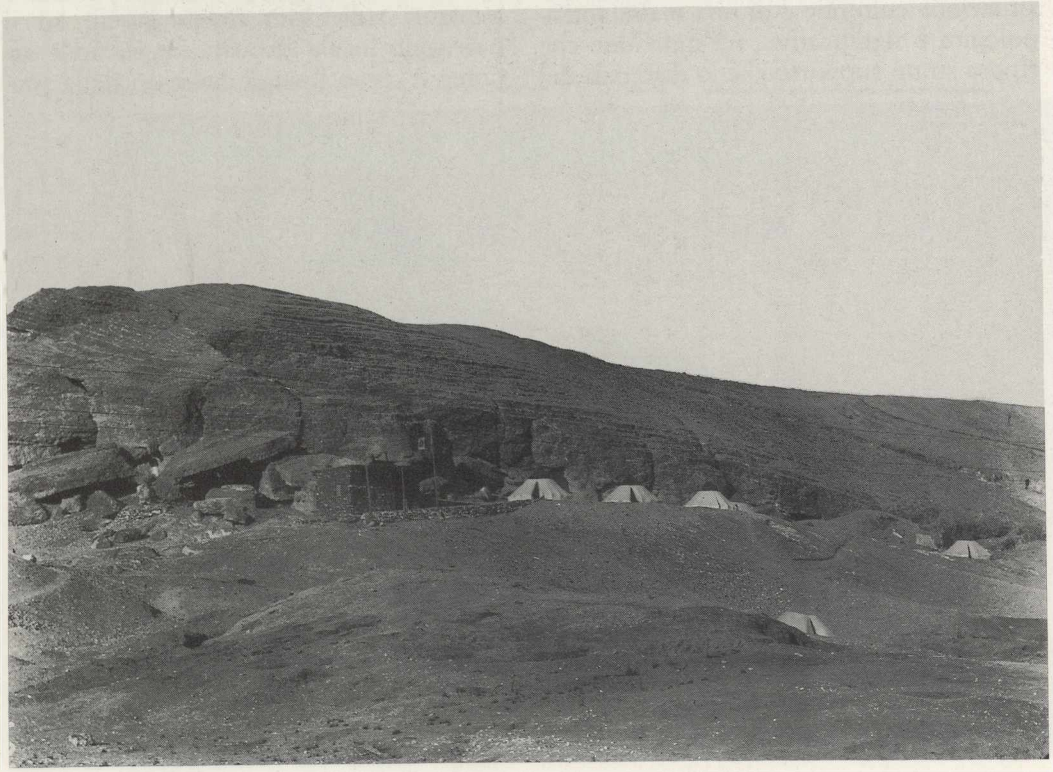


38. Tavola illustrante tipologie di sepolture e corredi dal VI al IV millennio a.C.: la fossa ovale si regolarizza e si dota di una nicchia per le offerte; il corredo comprende attrezzi, piccole sculture, monili, pettini, tavolozze per il belletto e vasellame che evolvono nel tempo secondo precise tipologie.

vo che la realtà animale di allevamento e pascolo doveva avere per la comunità quale fonte alimentare e patrimoniale. Se questo ci colloca nella situazione di una comunità attiva nel campo della sperimentazione del reperimento del cibo e delle materie prime dal settore animale (cfr. ad esempio l'uso citato delle pelli di gazzella in sacchi di avvolgimento della salma del defunto), è altrettanto interessante quanto dal punto di vista della coltura agricola locale riesca ad essere desunto dal reperimento delle manifatture tessili, tra cui quella dipinta, usate per la protezione dei corpi. Nella vita della comunità una tale disponibilità di materia prima non poteva che essere conseguente ad una già avviata e sperimentata attività di coltura della pianta erbacea di reperimento della fibra tessile impiegata (il lino, *Linum usitatissimum*) e ad un altrettanto avanzato stadio di perfezionamento tecnologico nella sua lavorazione (uso del telaio e mano d'opera esperta nelle varie fasi della preparazione della fibra, dei filati derivati e del tessuto finale). A questa capacità acquisita nella valorizzazione dei «prodotti della terra» deve essere riferita probabilmente anche l'abilità nella manipolazione dell'argilla e nella lavorazione del legno (vasellame fittile di pregio ed articoli di mobilio domestico e di uso personale quali i frammenti di letto ed il bumerang citati) con le relative acquisizioni tecnologiche delle modalità e delle tecniche di messa in opera delle materie prime (tipi particolari di cottura per la realizzazione di prodotti fittili speciali quali i recipienti «a bocca nera» e repertorio differenziato di attrezzi per il taglio e la lavorazione del legno in oggetti anche compositi quali i mobili domestici). La stessa presenza del letto tra i componenti del corredo funebre indica la piena coscienza e quindi la volontà della proiezione ultraterrena del rapporto uomo-natura in forma nuova di soggetto attivo ed autonomo in una scena che è esterna alla presenza umana ed ha sue regole ed aspetti, da cui in alcuni casi l'uomo deve imparare a difendersi e che in altri lo possono prevedere come protagonista. In questo senso la presenza e l'esistenza del letto come «segno» di una situazione culturale e di una realtà antropologica è significativa. All'individuo che riposa su un supporto che lo distanzia dal suolo (fonte di pericoli e rischi quali scorpioni, serpenti, umidità che possono aggredire e nuocere nel momento del sonno sentito come fase di debolezza ed assenza o diminuzione dello stato di difesa) corrisponde la coscienza del ruolo autonomo dell'uomo nell'ambiente circostante ed il terreno è sia dal punto di vista «naturale» il luogo che raccoglie il «germe» dell'esistenza (quindi è la sede della sepoltura della «vita animale» come del «seme della pianta») sia dal punto di vista «umano» il campo dei pericoli a cui si è esposti nelle varie occasioni della vita quotidiana. Globalità e specificità della valutazione dell'ambiente rispetto alla funzione uomo ed al campo natura emergono anche dall'interessante documento tessile rinvenuto nell'area: la tela dipinta, della cui originaria ampiezza rimangono purtroppo solo frammenti, sebbene alcuni di dimensioni abbastanza grandi (circa 50 centimetri di lunghezza). La vita della comunità (uomini intenti ad una serie di attività tra cui la caccia all'ippopotamo, danzatrici e rematori sulle loro imbarcazioni) ed il paesaggio locale (arbusti, vegetazione arborea e corso fluviale animato dalla pre-



39. Veduta dell'area archeologica di Gebelein con le due colline, quella meridionale prossima alla strada e quella settentrionale più grande e caratterizzata da una serie di avvallamenti. Gli scavi furono condotti in entrambe le aree: sulla sommità ed alle pendici della collina meridionale furono scoperte le rovine del tempio ed i resti del villaggio; nella piana a nord della seconda collina e sul fianco nord orientale fu rinvenuta la vasta necropoli dell'Antico e Medio Regno.

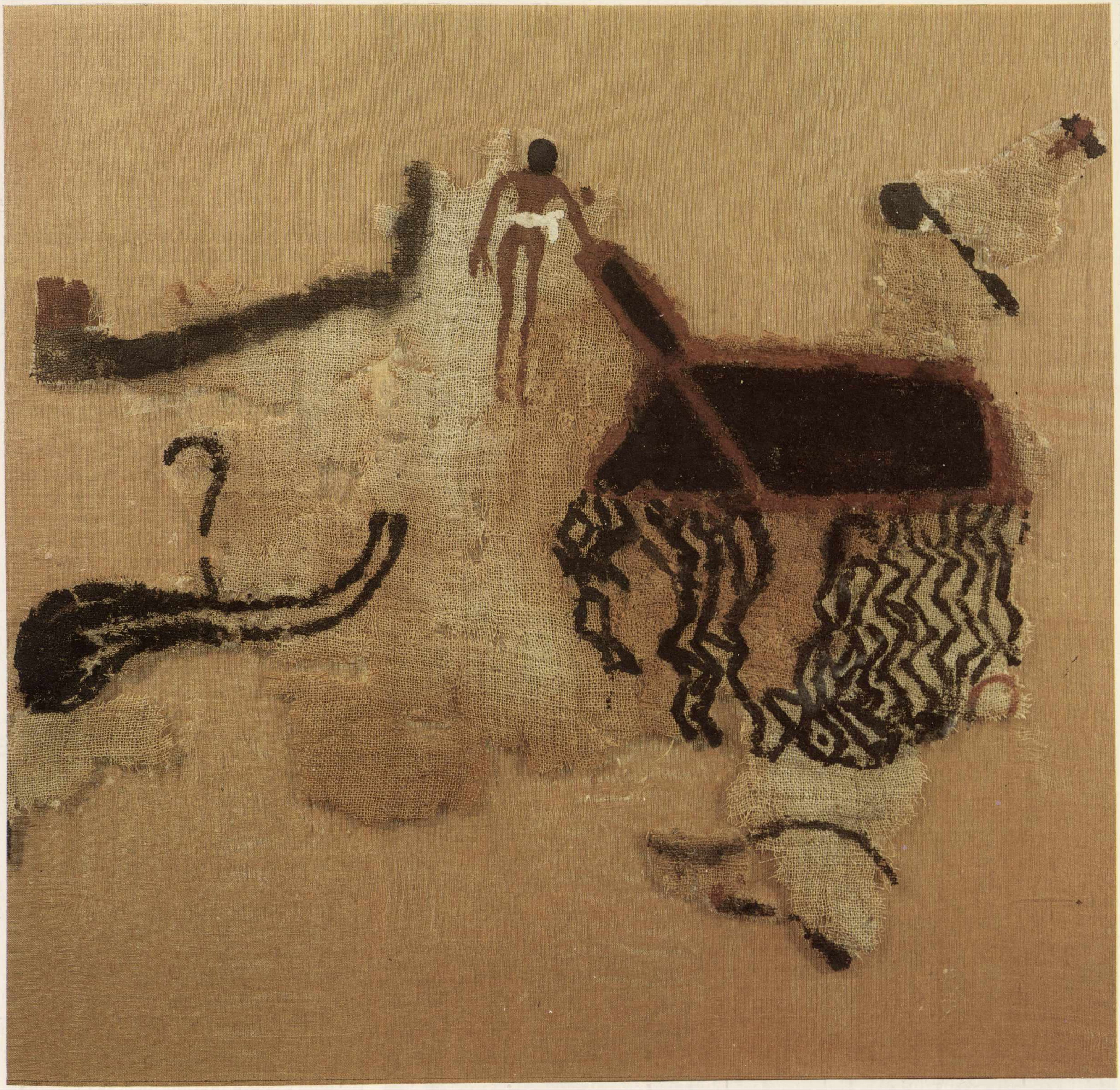


senza delle imbarcazioni) sono composti a costituire un'unità organica di azioni nell'ambiente con singolari paralleli in un'analoga scena dipinta sulla parete di un ambiente di ignota destinazione scoperto dal Quibell nel 1897 a Hieraconpolis, a circa 50 chilometri più a sud di Gebelein. Al tema delle imbarcazioni e della flora si affianca una più articolata serie di quadri della vita e delle attività locali con scene di lotta e di caccia mediante l'uso di trappole. È interessante inoltre la presenza di uomini muniti di bastoni da getto o di mazze di tipologia analoga all'oggetto precedentemente citato come «bumerang» secondo l'indicazione registrata nell'inventario dei reperti scoperti nel corso degli scavi a Gebelein. Sebbene tale tipo di strumento sia noto alle comunità egiziane fin da epoca molto antica (esemplare dell'area archeologica di Badari, V millennio a. C.) è più probabile che in questo caso l'oggetto sia da considerare un bastone di uso personale con particolare qualificazione di prestigio e segno di potere all'interno della comunità. Questa funzione avranno anche in seguito i bastoni deposti accanto al defunto come complemento del vestiario.

Riferibile ad una situazione specifica altoegiziana topograficamente molto meridionale (solo 100 chilometri separano i siti di Gebelein e Hieraconpolis dal confine con la regione nubiana ad Elefantina), le tradizioni funerarie attestate nella necropoli scavata dalla Missione Archeologica Italiana illustrano un singolare panorama di riflessioni sulla condizione esistenziale della dimensione umana in rapporto all'ambiente in cui opera. Poiché questa serie di valutazioni coinvolge la coscienza del ruolo e della funzione dell'individuo e del gruppo all'interno del ciclo vitale, la morte, individuata come momento di «crisi» e di debolezza dell'uomo di fronte alla natura, è considerata stadio transitorio di «abbandono delle forze dell'azione» e quindi «sonno», positivamente risolto dalla deposizione degli oggetti simbolicamente significativi della dimensione esistenziale della persona.

40. Il Nilo all'altezza dell'area archeologica di Gebelein in una fotografia dell'epoca degli scavi.

41. La Missione Archeologica Italiana a Gebelein in una fotografia dell'epoca.



42. Frammento della tela dipinta rinvenuta in una sepoltura della necropoli presumibilmente avvolta attorno al defunto. La mancanza di dati descrittivi sul contesto impedisce di avere indicazioni più precise. Il particolare mostra una figura maschile vestita di perizoma mentre compie un'azione non ben chiaramente identificabile. Le linee ondulate sono associabili probabilmente alla presenza di un pozzo o di un canale per la raccolta o lo scorrimento delle acque.

I siti regali: Eliopoli e Giza

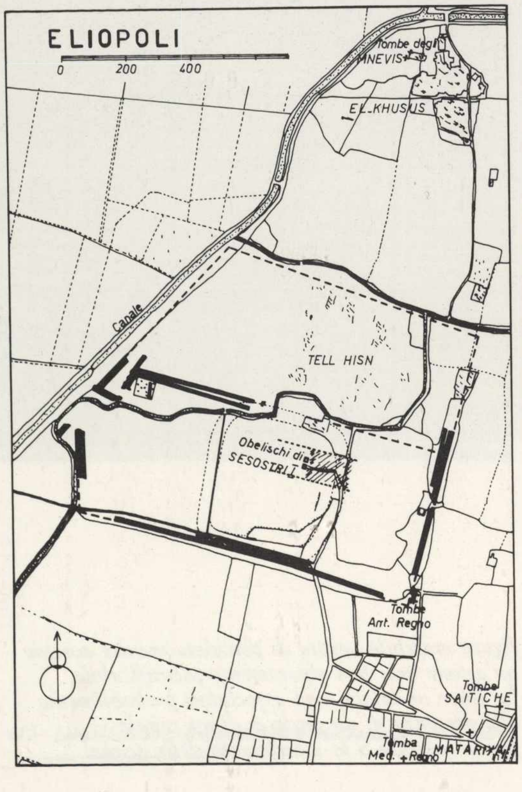
Silvio Curto

Eliopoli

L'Egitto antico ebbe due città sante: Abido ed Eliopoli.

Città contrapposte: Abido nell'Alto Egitto, sede del dio Osiri, rappresentato come uomo e fatto partecipe di un mito di passione, morte e resurrezione che lo rese caro alle popolazioni e venerato come patrono dei defunti, accetto come tale ai monarchi, però mai attratto nella sfera del loro potere. A fronte, Eliopoli, nel Basso Egitto, consacrata al dio solare Ra, privo di immagine, se non nel segno grafico del suo nome – disegnato nella forma del disco solare, oppure in quella di un largo anello aureo, tradotto a simbolo del sole per una sorta di metafora figurativa. Dio astratto anche sul piano ideale, onde i sovrani lo assunsero a controfigura superna del monarca: in armonia con la loro politica unificatrice dell'Egitto, ne fecero il dio supremo, e favorirono concezioni atte a connettergli altre divinità del paese. Pertanto, dapprima si raccolgono attorno a Ra altri due dei solari della stessa area eliopolitana: Atum, impersonato in leone oppure come il re dell'Alto Egitto, e Kheper, lo scarabeo, formando ad un certo punto la triade Kheper-Ra-Atum, quale unico sole del mattino, del mezzodì e della sera. A questi si aggiunse poi un altro dio solare, Horo del Delta occidentale, in un suo sdoppiamento chiamato Harakhti, «Horo dell'orizzonte», configurato come uomo a testa di falco, mutandone il nome in Ra-Harakhti. Nel contempo, e con simile espediente, altre divinità più lontane si congiungono a Ra: ad esempio Sobek, il dio coccodrillo del Faijum diventa Sobek-Ra, e Khnum, montone, di Assuan, Khnum-Ra, e Amon, ariete, tebano, Amon-Ra. Inoltre, attraverso vere e proprie speculazioni teologali, si costruiscono una teogonia, nella quale Ra è capostipite di altre otto divinità dell'Egitto, fra le quali Osiri, componendo con esse una Enneade; una cosmogonia, secondo la quale dall'oceano primordiale emerse un monticolo, e su di esso otto esseri primigeni deposero un uovo, dal quale uscì Ra, ordinatore del caos in un mondo abitabile; infine nel Nuovo Regno, quando l'aldilà non fu più collocato nel deserto occidentale, ma in un Ade sotterraneo, altre speculazioni generarono ancora una cosmologia, secondo la quale il sole, nel suo giro, percorreva di giorno il cielo e di notte quell'Ade – senza interferire con la presenza in oltremondo di Osiri.

Meglio che in queste elaborazioni tuttavia, leggibili soltanto nei testi, la supremazia di Ra appare evidente ad ognuno in due forme geometrizzanti che ne furono simbolo, la piramide e l'obelisco – che probabilmente in origine erano state forme rocciose, assunte da popolazioni locali a proprio segno e totem. La piramide fu tradotta nelle moli gigantesche dei sepolcri reali della IV dinastia e delle successive fino a tutto il Medio Regno, e ancora in seguito fu ripetuta nella copertura di numerose cappelle sepolcrali private. L'obelisco, a sua volta, venne realizzato durante la V dinastia in una costruzione massiccia posta al centro di templi solari, poi nella guglia monolitica classica. Questa ebbe collocazione in due diversi edifici: in alcuni sacrari solari fu eretto un obelisco isolato; sui lati dell'ingresso di quasi ogni altro tempio, vennero apposti due obelischi gemelli. Su di essi si leggeva, incisa, la dedica del tempio da parte del re, figlio del dio solare, al padre suo – e quando il tempio apparteneva ad altra divinità, questa era menzionata soltanto in subordine.



Di conseguenza sorsero nella Valle del Nilo innumerevoli obelischi, quasi tutti di granito rosso di Assuan, e due vere e proprie selve di guglie si addensarono ad Eliopoli e a Karnak. Di esse, oggi, rimangono in Egitto assai poche: gli imperatori di Roma ne trasportarono parecchie nella loro capitale, altre furono distrutte nei tempi di mezzo, alcune altre ancora vennero trasferite nel secolo scorso a Parigi, a New York e in Inghilterra.

Focalizziamo nuovamente il discorso su Eliopoli: è situata circa dieci chilometri a nord del Cairo, sulla riva destra del Nilo, che poco oltre si dirama a ventaglio sul Delta; le sue vestigia ricoprono una vasta area, comprendente le attuali località moderne, da sud a nord, di el-Matarija, Tell-Hisn, el-Marg, el-Khusus – le quali attualmente sono un sobborgo del grande Cairo (tav. 43).

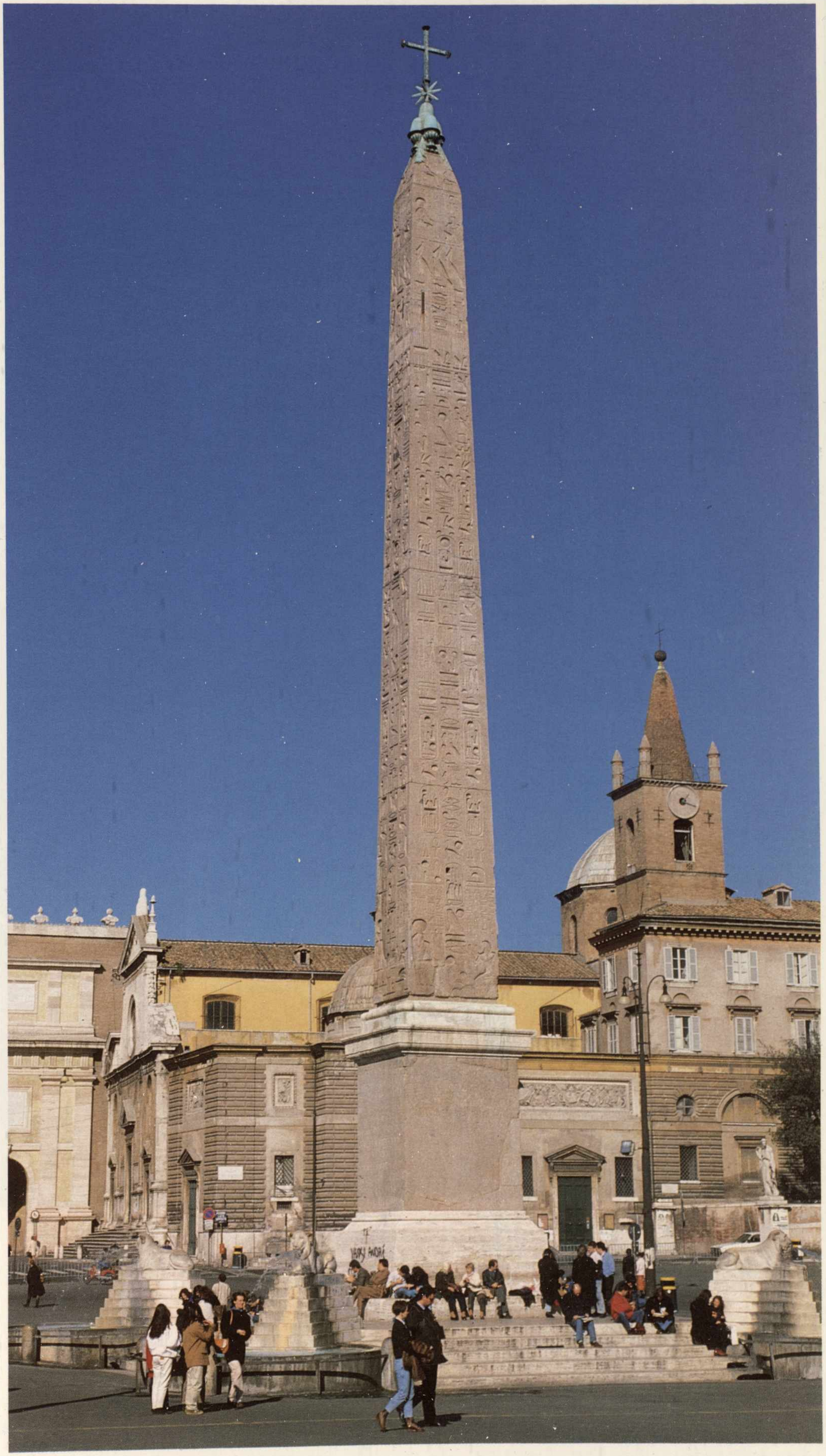
Fu chiamata dagli egizi Iunu, «la città del pilastro Iun», con riferimento ad un altro totem locale arcaico; il nome si legge ripetuto nell'Antico Testamento On.

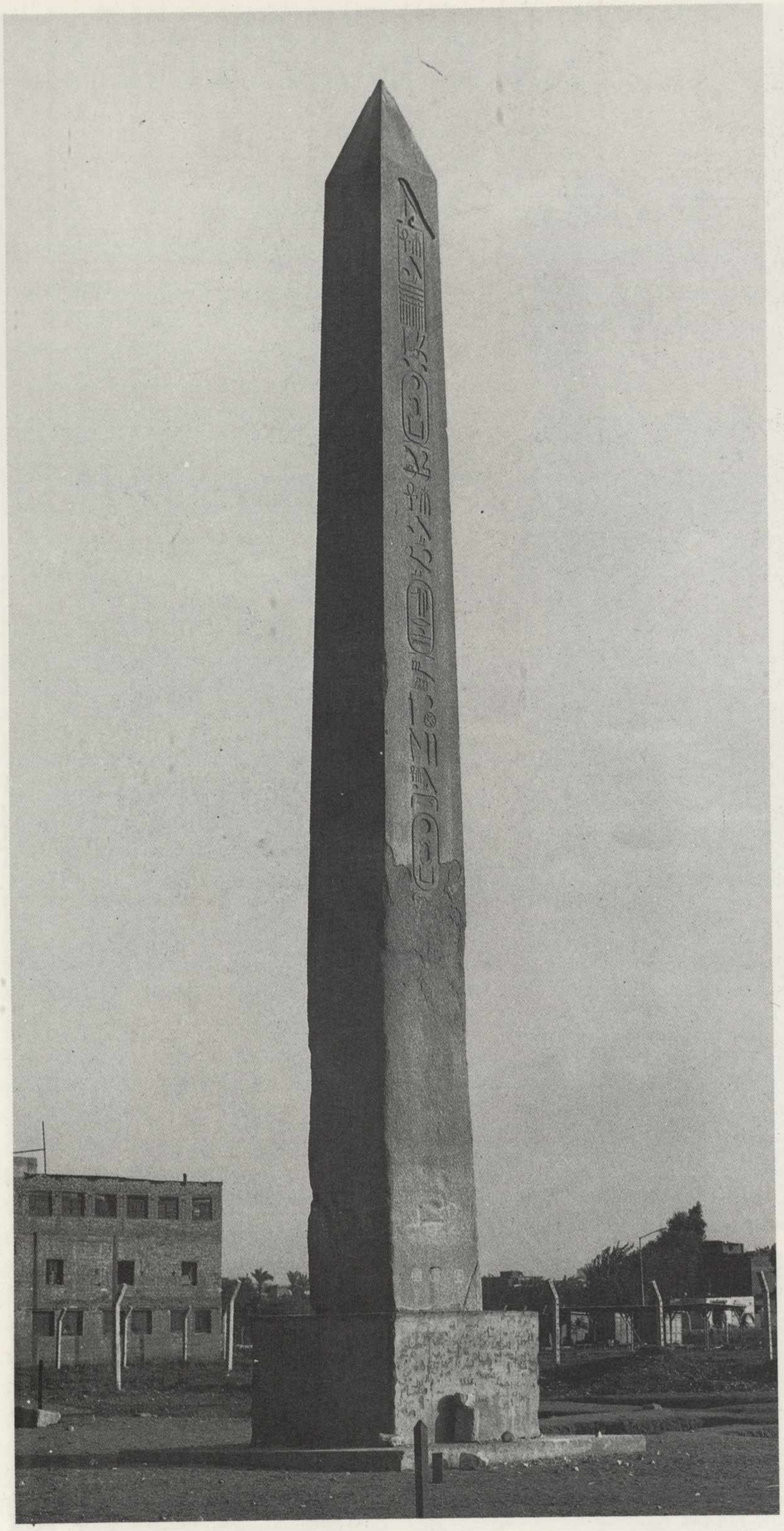
Nacque agli inizi del Neolitico, circa al 4000 a.C., come documenta un cimitero ritrovato nella zona. Crebbe di poi sino a città capitale del regno del Basso Egitto durante l'epoca predinastica; perse quindi il suo ruolo politico quando i sovrani unificarono il paese, ma serbò quello religioso e lo estese all'Egitto intero.

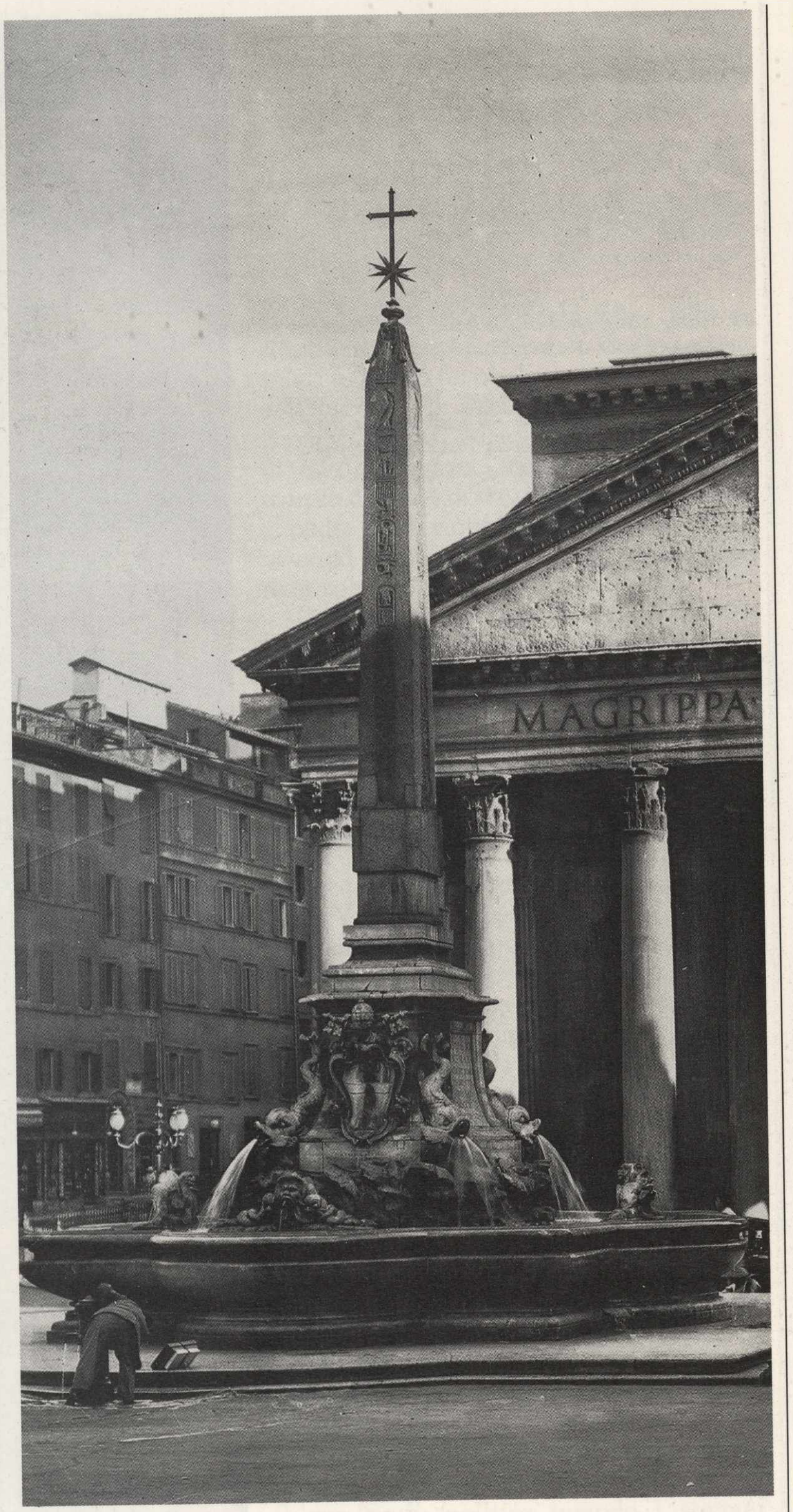
Per ragioni che esporremo più oltre, sappiamo poco dei suoi edifici. Gli scavi archeologici hanno potuto rintracciare soltanto la cinta muraria della città, estesa per oltre un chilometro di lunghezza e mezzo chilometro di larghezza, e inoltre, dentro di essa, sul luogo di el-Hisn, il recinto del

43. Carta topografica di Eliopoli, la città santa del Basso Egitto consacrata agli dei solari.

44. Obelisco eretto dal faraone Sethi I a Eliopoli e trasferito a Roma sotto Augusto per il Circo Massimo. Ora si trova nella Piazza del Popolo, dove fu collocato per volere di papa Sisto V nel 1589.







45. Obelisco del faraone Sesostri I a Eliopoli, unico superstite dei numerosi monumenti di tal fatta già elevati nella zona.

46. Obelisco di Ramesse II proveniente da Eliopoli trovato a Roma fra le rovine dell'Iseo Campense e innalzato nel 1711 sulla Piazza della Rotonda dinanzi al Pantheon, su un basamento decorato con delfini e stemmi di Papa Clemente XI.

santuario, comprendente un tempio costruito su un terrapieno artificiale, del quale rimaneva in piedi soltanto un obelisco di Sesostri I (tav. 45). Nei pressi si ritrovarono alcune tombe della VI dinastia, di primi sacerdoti del dio; a sud e a nord del santuario, a el-Marg e Matarija, alcune tombe dell'epoca saitica, e più oltre a nord, a Khusus, alcuni sepolcri costruiti da Ramesse II per tori Mnevis, sacri ad Atum.

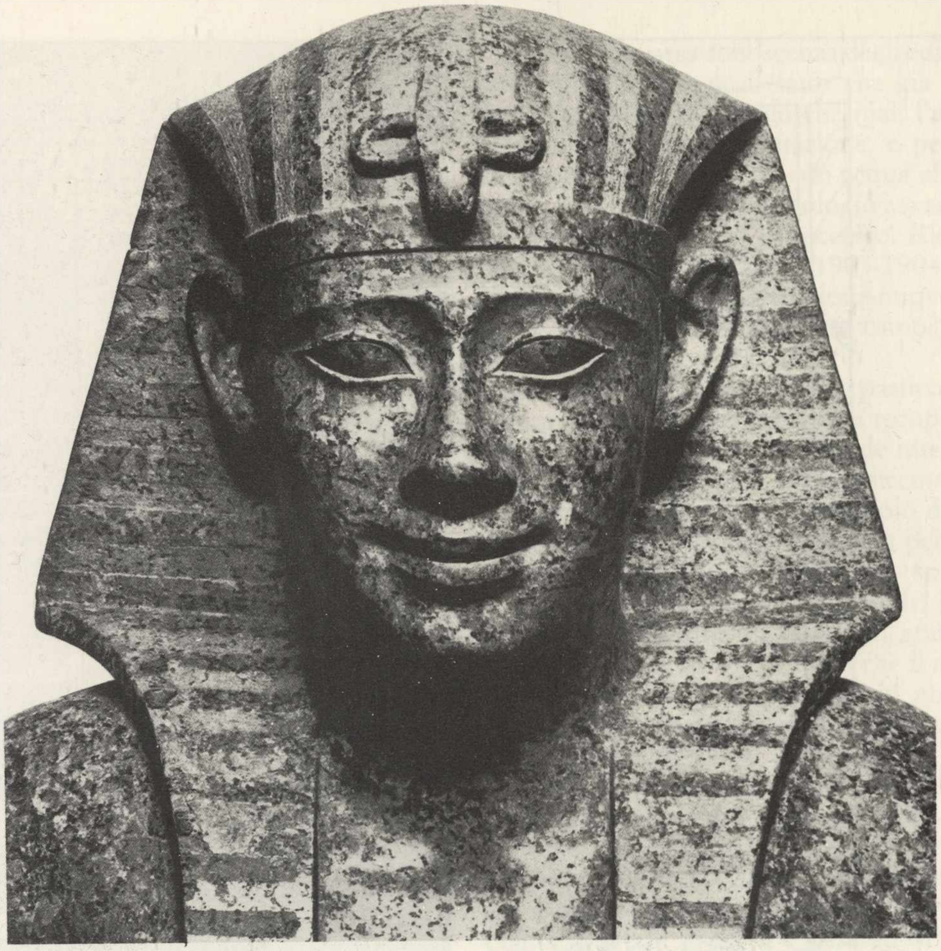
Alcune notizie si desumono da reperti epigrafici sparsi nell'area, dalle iscrizioni degli obelischi di Roma, e da testi religiosi. Il tempio arcaico fu ricostruito nel Medio Regno da Amenemhat I e abbellito da Sesostri I con due obelischi, uno dei quali ancora sussisteva nel XII secolo – rimane l'altro cui abbiamo fatto cenno. Durante il Nuovo Regno Thutmosi III, Amenhotep II, Sethi I e Ramesse II, poi Merenptah, Ramesse III e Ramesse IX operarono variamente nel tempio stesso, costruirono nel recinto del santuario altri sacrari e vi eressero obelischi.

Di tutti il più attivo fu Ramesse II, inteso a realizzare ad Eliopoli come a Menfi e altrove, la sua politica di potenziamento del Delta di cui parleremo descrivendo la zona di el-Giza.

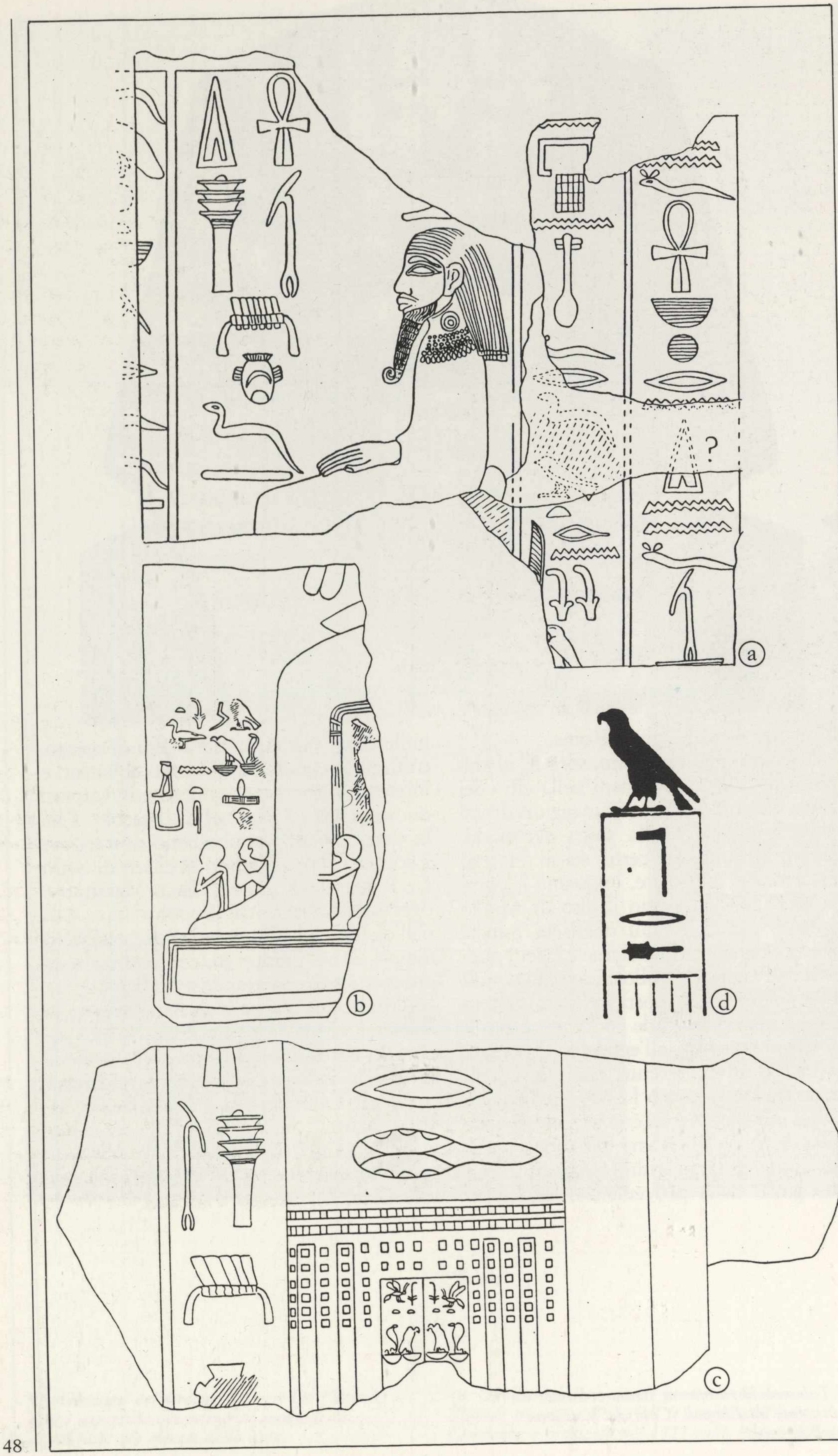
La fine dell'epoca faraonica segnò l'inizio della decadenza di Eliopoli: narra una tradizione che circa al 390 a.C. Platone si recò ad interpellare i sacerdoti del tempio, celebrati pur in Grecia per la loro sapienza, e che ancora vi trovò interlocutori. Ma Strabone, che visitò la città fra il 24 e il 20 a.C., riferisce di averla trovata deserta. L'abbandono degli abitanti diede quindi il via ad una distruzione totale, simile a quella subita da Menfi, ma qui non riscattata dall'esistenza di necropoli fuori dell'area coltivabile e pertanto bene o male conservate.

Distruzione totale, abbiamo detto, talché dell'antico santuario, che in Egitto aveva rivale soltanto Karnak, nulla è rimasto fuorché l'obelisco di Sesostri I già ricordato. La grandiosità dei suoi edifici è tuttavia percepibile, e quasi per paradosso, in tutt'altro luogo, a Roma.

Abbiamo già accennato, infatti, al trasporto di obelischi egiziani nella città dei Cesari. Più precisamente, i maggiori di essi vennero collocati sulla spina dei circhi, così rinnovando in certo senso la loro pertinenza al dio solare, in quanto le corse dei carri configuravano il giro di Apollo rutilante nel cielo. Gli obelischi minori invece, e nel contempo statue e rilievi pure tratti dall'Egitto, si collocarono nei templi di Serapide e Iside, sorti in buon numero nell'età imperiale, onde conferire a quegli edifici un colorito «all'egiziana». Serapide era invero un dio recente, egizio ed ellenico, creato da Tolomeo I onde amalgamare con gli indigeni i Greci con lui entrati nella Valle del Nilo. In Roma Serapide guadagnò tuttavia largo culto, sotto il titolo prestigioso della provenienza dall'Egitto millenario. Più tardi, nei tempi di mezzo, tutti quei monumenti finirono abbattuti e interrati; furono poi scoperti e avvalorati nuovamente dai papi nel XVI secolo. Tale la vicenda onde noi possiamo rintracciare Eliopoli nello splendido obelisco di Sethi I e Ramesse II, già nel Circo Massimo e oggi «della Piazza del Popolo» (tav. 44); nell'obelisco di Psammetico II, collocato dapprima nel Campo Marzio a fungere da gnomone per una grande meridiana, e ora «di Montecitorio»; nelle due guglie pure di Ramesse II, dell'Iseo Campense e poi «di Dogali» e «del Pantheon» (tav. 46), nonché in quella dello stesso sovrano, ritrovata presso il Campidoglio e attualmente «di Villa Mattei», e ancora in tre pregevoli statue di Tolomeo II (tav. 47), della sua consorte Arsinoe e di una principessa tolemaica, nel Museo Vaticano.



47. Tolomeo II ritratto in statua colossale proveniente da Eliopoli (Città del Vaticano, Museo Egizio).



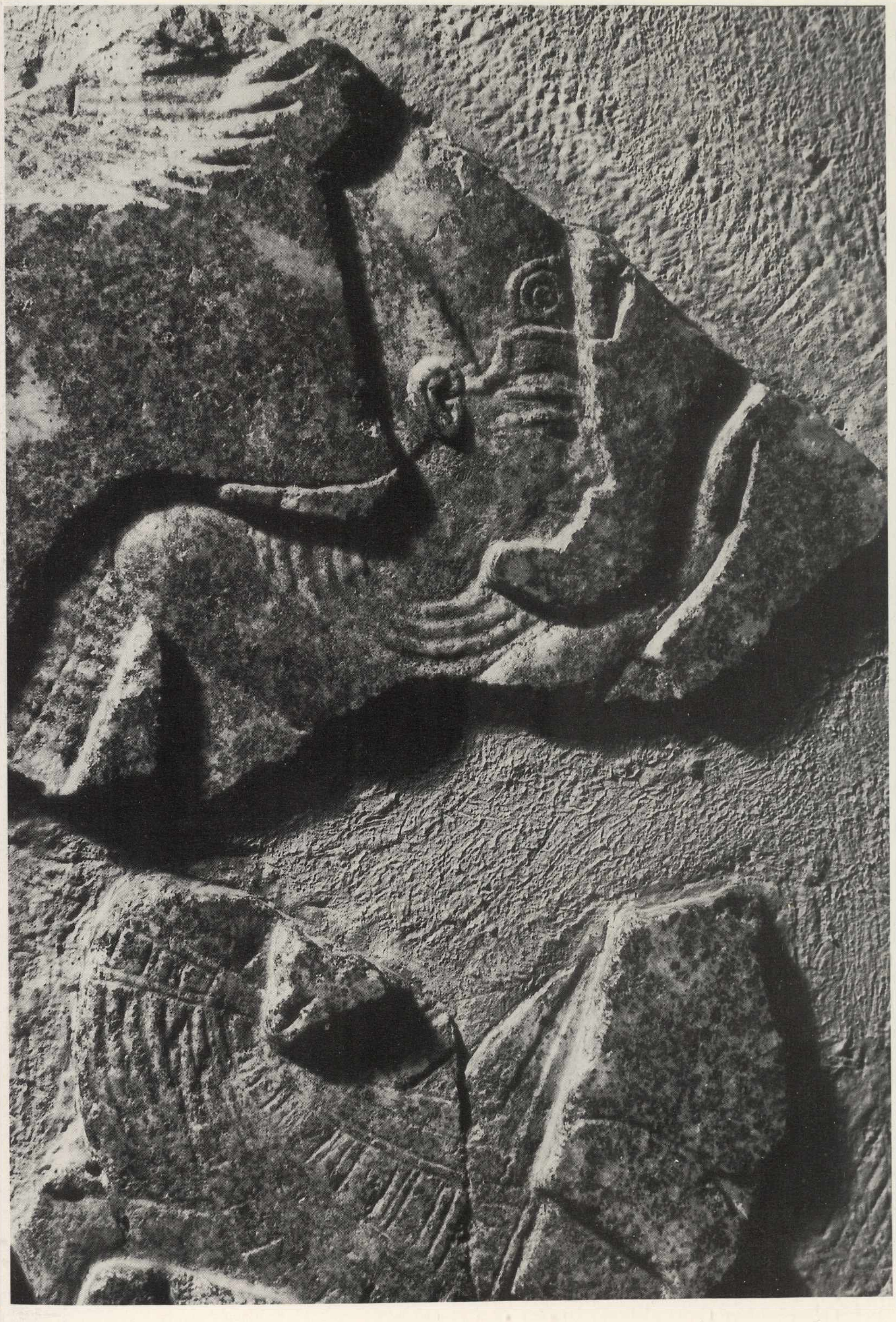
48. Frammenti di un piccolo tabernacolo dedicato dal re Zoser per un giubileo del suo regno, recuperati da Ernesto Schiaparelli a Eliopoli.

Nel primo (a) compare una figura maschile, probabilmente il dio della terra Geb, primo sovrano dell'Egitto e capostipite ideale del faraone, abbigliato con parrucca lunga di tipo arcaico, barba posticcia e mantello che ravvolge tutto il corpo. Il profilo del volto e i lineamenti aspri trovano riscontro nei ritratti a rilievo di Zoser a Saqqara. L'iscrizione annessa riporta un epiteto che viene costantemente attribuito al monarca: «Il donato di vita, stabilità, dominio e felicità in eterno».

Nel secondo frammento (b) si scorge la parte inferiore di una figura di Zoser assiso in trono, con tre donne della sua famiglia. Sulla prima a sinistra è scritto «la figlia del re, Init-kaes» e sulla successiva «colei che vede Horo, Nebti-hetep-her». L'epiteto «colei che vede Horo», cioè il sovrano in quanto identificato col dio, è assegnato alle regine nell'epoca menfita.

Il terzo frammento (c) comprova la pertinenza del monumento: riporta infatti la parte inferiore del primo dei titoli e nomi di Zoser. Questa espressione va integrata come negli ultimi due frammenti (d): in alto la figura del dio Horo falcone, costituente titolo del sovrano, sovrasta l'immagine di un padiglione regale; nel riquadro sottostante, che riproduce il padiglione in pianta, è scritto il nome Nether-khet; in basso è delineata la facciata dell'edificio, in cui spiccano i titoli del sovrano stesso ripetuti su due colonne: «il re dell'Alto Egitto e re del Basso Egitto, le Due Signore»; le Due Signore sono le dee Nekhbit e Uto, qui impersonate in avvoltoio e serpente cobra, altrove in donna, patrone delle due parti dell'Egitto, nelle quali pure si identificava il sovrano, nel ruolo di unificatore del Paese. A questi due titoli fa spesso seguito, in altre iscrizioni coeve, il secondo nome del re medesimo, che suona appunto Zoser.

Da notare che l'immagine del falcone sovrastante il padiglione col nome compare, generalmente semplificata come qui illustrata (d), sin dalle prime dinastie, come stemma del primo dei titoli e nomi del sovrano – che a partire dalla V dinastia sommano a cinque. Il padiglione simboleggia appunto la regalità della persona nominata. L'intera espressione si legge quindi sempre, appunto, «Il Horo N.N.».



49. Ritratto di Sethi I, raffigurato in atto di offerta, su grande tabernacolo in granito dedicato al dio solare.

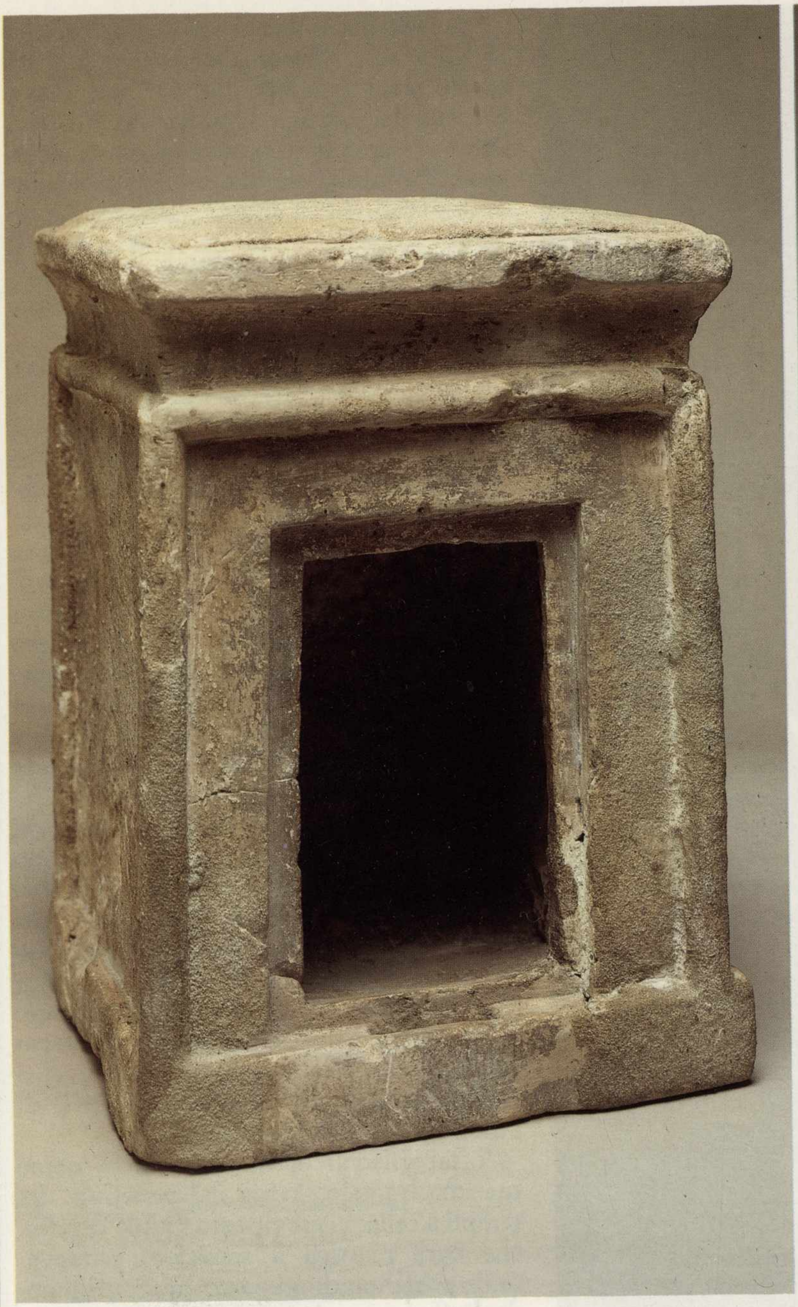
La nostra scarsa conoscenza degli edifici di Eliopoli è dovuta al fatto che già nel secolo scorso, ed oggi più che mai, l'area è occupata da case d'abitazione, e per il resto presenta un terreno con acqua affiorante. Pertanto pochi archeologi vi si sono avventurati, e con scarso successo. Ricordiamo lo Schiaparelli nel 1903-1904, il Petrie nel 1911, e il Service des Antiquités de l'Egypte, autore di parecchie campagne di scavo a partire dal 1950.

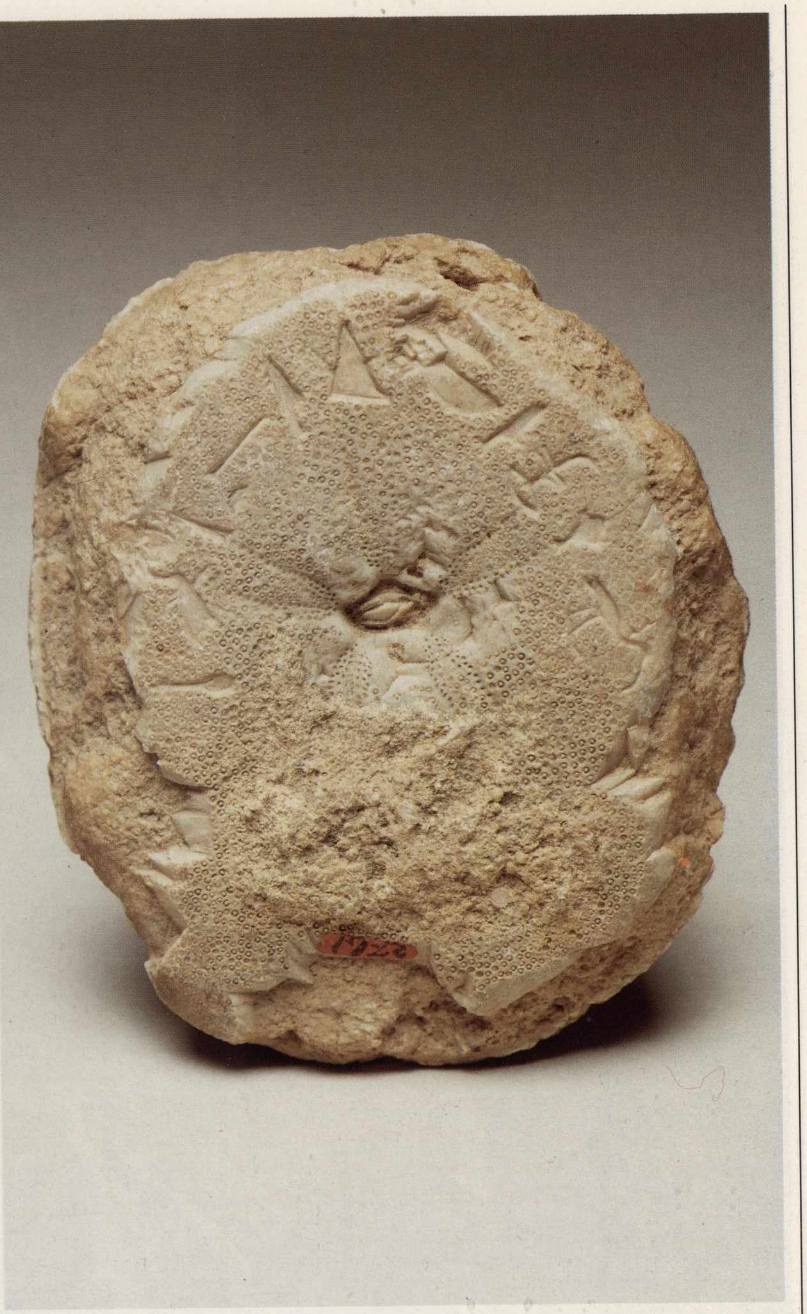
Fra essi lo Schiaparelli fu particolarmente fortunato, giacché riuscì a recuperare alcuni documenti di eccezionale interesse. Tra questi, accanto a una diecina di frammenti di un piccolo tabernacolo dedicato dal re Zoser della III dinastia per un giubileo del suo regno (tavv. 48), spicca il grande tabernacolo di Sethi I (cfr. vol. I, tav. 2) tagliato in un blocco di granito a vena rossa e nera, in tal modo che il nero risulti in basso, poiché colore più greve, così come in due tabernacoli di Ramesse II nel Museo del Cairo. Appartiene a una tipologia alquanto diffusa, caratterizzata da una copertura a profilo paraboloide, che riproduce una struttura elementare: il contadino egiziano ancor oggi, quando sosta sul campo, per ripararsi dal sole pianta due pali in terra e fissa su di essi una stuoia, formando un baldacchino pressappoco di tal forma.

Sulle pareti sia esterne sia interne del monumento è inciso a colonne un testo religioso; sul fianco destro si notano due ritratti del sovrano dedicante, Sethi I, di straordinaria finezza (tav. 49).

I tabernacoli di mole notevole come questo, erano collocati nel penetrale dei templi a cella; vi era riposto l'idolo del dio, che ogni mattina il sacerdote estraeva, onde presentargli un pasto, accompagnando l'offerta con lodi e incensamenti.

Merita un cenno la vicenda di questo monumento: stava evidentemente in un tempio di Atum o altra divinità raffigurata in un idolo; venne poi fracassato e ridotto a frammenti che lo Schiaparelli recuperò e portò a Torino; in anni recenti occorse all'archeologo curatore del Museo di esa-





50. Piccolo tabernacolo privo di iscrizioni: la modesta esecuzione induce a supporre che servisse a culto domestico, proprio della seconda metà del Nuovo Regno e di tempi tardi.

51. Fossile eocenico, con un'iscrizione la quale attesta che fu «trovato a sud della cava di Soped, da parte del padre del dio Ta-nefer». Forse detta cava era nel Sinai. «Padre del dio» è titolo di sacerdoti che presiedevano alla fattura delle immagini divine nei laboratori dei templi. Il nome Ta-nefer è peculiare del Nuovo Regno.

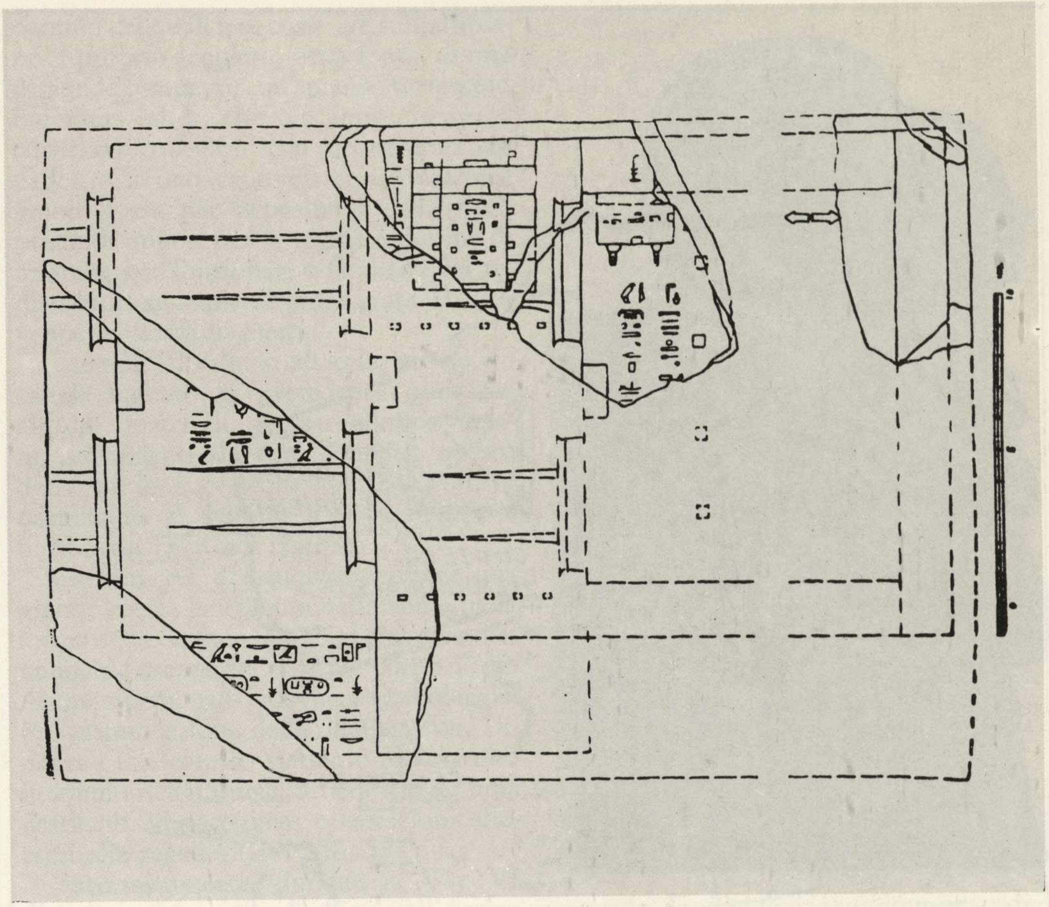
minarli e constatare che alcuni presentavano sagome probabilmente di un tabernacolo. Poiché i frammenti non si congiungevano a maggiori unità, li affidò ad un esperto filologo pure del Museo, prospettando l'ipotesi che le iscrizioni su di essi potessero ordinarsi seguendo la traccia di un qualche testo religioso già noto; il testo fu trovato, e sulla sua falsariga i frammenti poterono sistemarsi a pagine.

A questo punto non rimase che affidare ad un architetto la ricostruzione grafica del tabernacolo, e quindi la sua ricomposizione ad un restauratore.

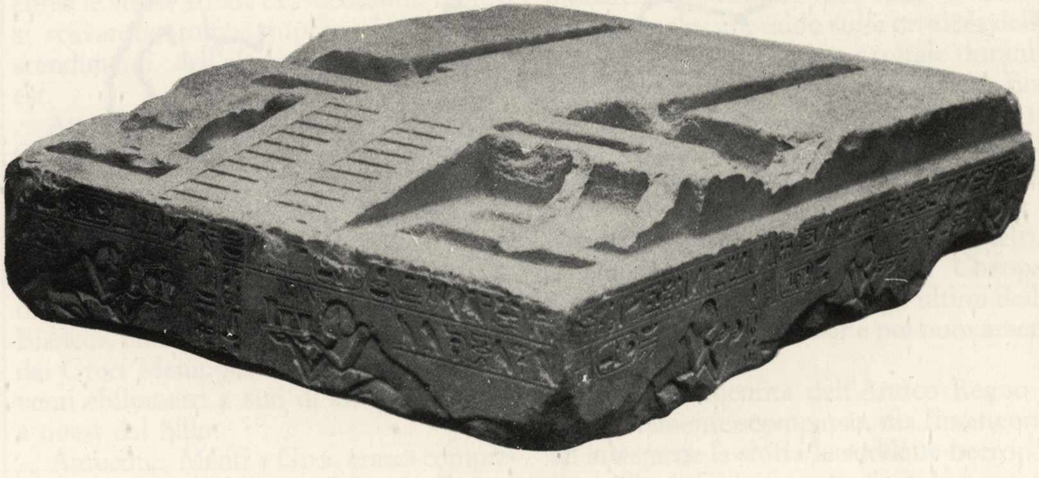
Dagli scavi dello Schiaparelli provengono anche un piccolo tabernacolo in arenaria (tav. 50), privo d'iscrizioni, di forma simile al sopradescritto ma senza la copertura paraboloide, e una tavoletta in ardesia, non integra, che risale forse al Nuovo Regno e reca la figura di un tempio con l'annotazione dei suoi arredi (tav. 52); in pratica è dunque un documento inventariale. Gli Egizi usarono tavolette del genere per testi che volevano durevoli. Usavano altresì descrivere gli edifici, combinandone le vedute in pianta ed in elevato: qui sono riprodotte infatti la pianta di un tempio, e due facciate del medesimo, nella forma del «pilone», ossia di un ingresso serrato fra due blocchi murari, ai quali sono fissati dei pennoni – cui di solito si inserivano delle bandiere simboleggianti «il dio». Il tempio è di un tipo anomalo: un primo cortile immette ad un secondo cortile porticato sui lati che dà adito a tre ambienti a croce; quello in fronte contiene due altari sui lati e uno in fondo; quello a sinistra è articolato in un atrio porticato e affiancato da sacrestie, un vestibolo e una cella; il terzo a destra non è meglio descrivibile causa lacuna della tavoletta.

Probabilmente il sacrario di fondo, privo di copertura, era dedicato ad Atum-Ra; il sacrario a sinistra certamente, secondo un'annotazione, alla dea celeste Hathor; il sacrario a destra probabilmente al consorte della dea, Harakhti.

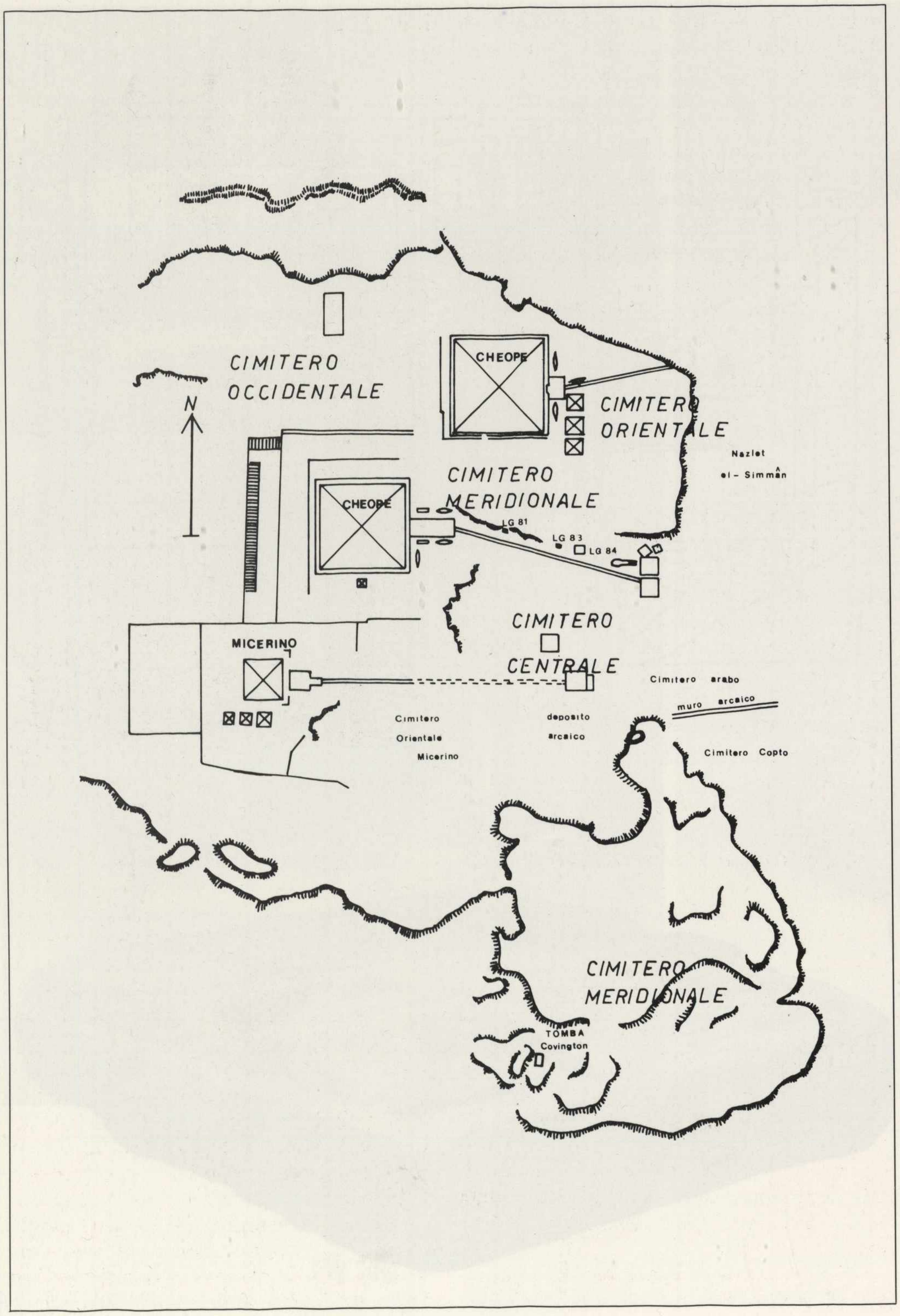
Un monumento simile fu trovato a Tell el-Jahudije, località situata ventidue chilo-



52. *Tavoletta scrittoria in ardesia, con incise la pianta di un tempio in Eliopoli, e diciture a inventario degli arredi del medesimo; XVIII-XIX dinastia.*



53. *Base di modello in miniatura di un tempio eliopolitano. Iscrizioni incise sui fianchi ne recano la dedica da parte di Sethi I (New York, Brooklin Museum).*


CIMITERO OCCIDENTALE
N
CHEOPE
CIMITERO ORIENTALE
Nazlet
el-Simmân
CIMITERO MERIDIONALE
CHEOPE
LG 81
LG 83
LG 84
CIMITERO CENTRALE
MICERINO
Cimitero arabo
muro arcaico
Cimitero Orientale Micerino
deposito arcaico
Cimitero Copto
CIMITERO MERIDIONALE
TOMBA Covington

54. Carta topografica di el-Giza.

metri a sud di Eliopoli; è conservato nel Brooklyn Museum di New York. Si tratta di un blocco di pietra, costituente il basamento d'un modello in miniatura di un tempio solare (tav. 53); presenta due scalinate in fronte, e sul piano due serie parallele d'incavi, per inserirvi un paio di sfingi e un paio di statue reali, quindi due obelischi e due muri. Alcune iscrizioni incise sui fianchi informano che il modello riproduce un tempio dedicato ad Eliopoli da Sethi I. Dove fossero localizzati i due templi descritti nella tavoletta e nel modello, non è possibile accertare.

Infine, documento unico nel suo genere, un fossile eocenico (tav. 51) con iscrizione di un sacerdote che ne annota il ritrovamento: testimone di quella curiosità naturalistica degli Egiziani, che pur vedremo dispiegata nel raffigurare animali. Che tale curiosità si rivolgesse anche ai fossili, sarebbe comprovato altresì dal ritrovamento d'un cumulo di ossa di animali preistorici, occorso allo Schiaparelli in uno scavo condotto a Gau el Kebir, nell'Alto Egitto.

Chiudiamo questo resoconto con una nota. Eliopoli pur sopravvisse in qualche modo dopo la sua scomparsa. Infatti nel santuario ebbero sede anche un albero verdeggiante, come simbolo di regno lungo e felice per il monarca, e un fenicottero rosa, posto in relazione con la piramide, forse a causa dei nomi rispettivi, *bennu* e *benben*. A riscontro, si conserva e si onora tuttora a Matarija un fico sicomoro secolare, sotto il quale si sarebbe riposata la Vergine durante la fuga in Egitto – e qual fortuna abbia avuto la leggenda dell'«araba fenice» nel nostro tempo ben sa ognuno.

El-Giza

El-Giza (pronunzia Ghiza) è una città di origine araba, situata sulla riva occidentale del Nilo, di fronte al suburbio del Cairo chiamato Old Cairo; oggi è inglobata nella metropoli.

A ovest di essa, su una propaggine dell'Altipiano o Deserto Libico, si estende una zona archeologica pressappoco quadrata, di 1600 metri di lato, sulla quale sorgono le tre grandi piramidi e si estendono vaste necropoli (tav. 54).

La zona accolse inizialmente, in un'area meridionale, un abitato importante, che fiorì a partire dalla I dinastia sino alla metà della IV dinastia, quando fu cancellata ad arte, addirittura livellando il terreno, probabilmente per far luogo a edifici in progetto e poi non costruiti. Ne recano traccia un muro di cinta urbano, un deposito di manufatti rimasti nelle case dopo l'evacuazione degli abitanti e accumulati in una fossa, e più oltre a sud due imponenti mastabe della I-II dinastia, una di esse chiamata Covington dal nome dello scopritore.

La grande attività edilizia vi fu condotta fra il 2590 e il 2506, durante la IV dinastia, dai faraoni Cheope, Chefren e Micerino, ognuno dei quali fece costruire sull'altipiano il proprio sepolcro, nella forma di una piramide compatta, con annesso un tempio funerario «alto», che una lunga rampa a corridoio collegava con un tempio «in valle». Circondavano ciascuna piramide grandi fosse per depositarvi delle navi, piramidi minori per le regine e diecine di mastabe per funzionari e familiari del re, distribuite su impianti viari a grata. Il tutto venne edificato in pietra.

55. *Statua di Chefren assiso sul trono, da el-Giza (Il Cairo, Museo Egizio).*

I templi in valle si affacciavano su un canale tagliato in precedenza onde far affluire i materiali necessari alle costruzioni provenienti da cave lontane; questo derivava le sue acque dal Bahr Jusuf terminante al Faijum e le scaricava a nord-ovest nel Uadi Natrun.

Chefren per di più fece scolpire una grande roccia emergente nella zona, nella forma della Grande Sfinge, che ritraeva nel volto le fattezze del re e nel corpo il dio Atum impersonato in leone, a simboleggiare l'identificazione delle due persone. Dinanzi a tale colosso statuario fu costruito il tempio della Sfinge, un edificio ad aula destinato ad accogliere celebrazioni afferenti alla regalità (tavv. 58, 59).

Successivamente, durante la V e VI dinastia, ossia sino alla fine dell'Antico Regno, altre mastabe furono costruite a Giza in gran numero, tuttora in pietra, e quali ad estensione dei cimiteri, e quali entro le stesse strade dei medesimi; inoltre si scavarono tombe rupestri in due scoscendimenti dell'altipiano riguardanti a est.

Attualmente tali cimiteri sono designati Occidentale, Orientale e Meridionale di Cheope, Orientale di Chefren (ovvero Centrale rispetto all'intera zona) e Orientale di Micerino.

Le piramidi e i cimiteri sorsero in funzione della città di Ineb-hed, «il Muro Bianco», chiamata poi Men-nefer, e quindi dai Greci Memphis, donde Menfi, situata venti chilometri a sud di Giza, anch'essa a ovest del Nilo.

Ambedue, Menfi e Giza, erano comprese nel primo distretto del Basso Egitto, secondo la suddivisione amministrativa del paese istituita già dai primi sovrani e poi sempre serbata.

56. *Gruppo statuario del re Micerino con la regina, rinvenuto a el-Giza (Boston, Museum of Fine Arts).*

La città era stata fondata dai primi monarchi unificatori dell'Alto e Basso Egitto, quale caposaldo sulla cerniera delle due parti; fu poi eletta a capitale durante la III dinastia, e tale rimase sino alla fine dell'Antico Regno. I sovrani residenti in essa, prima saltuariamente, poi abitualmente, vollero essere sepolti in zone diverse: quelli della I, II e III dinastia a Saqqara; quindi il primo della IV, Snefru, a Dahshur; i suoi successori Cheope, Chefren e Micerino a Giza; gli ultimi della V e VI dinastia ad Abusir e poi nuovamente a Saqqara.

L'abitato menfita dell'Antico Regno è completamente scomparso, ma rimangono ad attestarne la storia le suddette necropoli; quella di Giza in particolare documenta la potenza della monarchia al suo apice, per la mole, il numero e l'uniformità strutturale dei suoi edifici. Inoltre, fra le stesse necropoli, la medesima area di Giza si distingue in quanto interamente coperta da edifici, per di più costruiti quasi tutti nella medesima epoca; e ancora, è l'unica esplorata ormai quasi completamente.

Quanto si è detto non significa che Giza non sia andata esente da distruzioni. Sappiamo infatti da un testo letterario pervenutoci fortunosamente, le *Profezie di Ipu-ur*, che sulla fine dell'Antico Regno scoppiò a Menfi una rivolta, e che le sepolture regali vennero allora profanate a furor di popolo; conferma tale notizia il ritrovamento sul posto, in tombe della V-VI dinastia, di vasi in pietra foggiati con pezzi di statue di Chefren.

Più tardi le stesse sepolture furono ricomposte pietosamente, ma in seguito di nuovo violate, e questa volta a puro titolo di saccheggio, insieme con tutte le altre della zona.

Durante il Medio Regno, Menfi e Giza caddero nell'oblio.

Ambedue rifiorirono nel Nuovo Regno: Menfi divenne un centro militare importante per le campagne di guerra in Oriente e seconda capitale dell'Egitto dopo Tebe; poi Ramesse II intese ad avvalorarla ulteriormente per un duplice scopo: contrapporre il santuario del dio locale Ptah a quello tebano di Amon, che stava accrescendo il suo potere sino ad emulare la monarchia; proiettare, dalla città e dall'intero Basso Egitto sull'Oriente, l'immagine d'un grande paese, propagatore di cultura e benessere. Per singolare coincidenza, sono proprio di Ramesse II alcune statue gigantesche tornate in luce nella località di Mit Rahina, entro l'area urbana antica, che costituiscono il solo notevole vestigio di essa.

Parallelamente, Giza a sua volta tornò in onore, ma non più tanto come zona cemeteriale, quanto e piuttosto come area sacra e meta di pellegrinaggi, grazie all'affermarsi d'un culto di origine popolare tributato alla Sfinge.

Dimenticando la sua originaria significanza, il colosso statuario era stato reinterpretato quale immagine di un dio solare Har-em-khet, «Horo nell'Orizzonte», che i Greci chiamarono poi Harmachis. Di conseguenza Amenhotep II costruì a nord-est della Sfinge un piccolo tempio dedicato allo stesso Harmachis; Thutmosi IV liberò il monumento dalle sabbie che l'avevano quasi ricoperto ed elevò dinanzi ad esso una stele a commemorazione dell'impresa. Nei pressi sorse pure un modesto cimitero con un sacrario dedicato a Osiri, che aveva soppiantato il dio Sokari, antico patrono della necropoli. In seguito, durante la XIX dinastia, la Sfinge fu dissabbiata nuovamente da Ramesse II, e fu costruito presso la Piramide di Chefren un piccolo tempio dedicato a Iside «Signora della Piramide».

Nei tempi tardi Menfi divenne una metropoli cosmopolita, che durò fino all'epoca romana: in seguito decadde progressivamente. I suoi ultimi abitanti l'abbandonarono per trasferirsi al Cairo fondata nel 962, e i suoi edifici vennero distrutti sistematicamente dai contadini onde guadagnare terreno coltivabile.

Giza ancora ne seguì le sorti: parecchi cittadini menfiti nel corso del Nuovo Regno, altri più tardi, durante le dinastie XXVI e XXVII, vollero esservi sepolti – notevoli le tombe presso la rampa della piramide di Chefren, designate LG 81, 83 e 84, l'ultima chiamata Campbell dal nome dello scopritore. La zona si ridusse alla fine a quel che è tuttora: meta di turisti. L'ultimo intervento in essa si deve a Settimio Severo, che in anni attorno al 200 d.C. restaurò la Sfinge – ed anche i Colossi di Memnone in Tebe Ovest.

Della zona si parlò tuttavia nei tempi successivi: i rari viaggiatori che nel medioevo si spingevano da Alessandria nell'interno dell'Egitto, non mancavano di visitare le gigantesche Piramidi, pur ignorandone la funzione originaria – sulle carte topografiche medievali esse appaiono segnate con la dicitura «i granai di Giuseppe», e come tali ci sono rappresentate in splendidi mosaici nella basilica di San Marco a Venezia.

Del nostro tempo il recupero scientifico: nel 1798-1801 la commissione di esperti al seguito di Napoleone trae il primo rilievo compiuto dei monumenti maggiori della zona; nel 1817 il genovese Carlo Caviglia, nel 1818 il padovano Gianbattista Belzoni (il «padre dell'archeologia»), nel 1836 gli inglesi Howard Vyse e John Perring esplorano l'interno delle piramidi di Cheope, Chefren e Micerino: nelle prime due ritrovano soltanto il sarcofago in pietra vuoto, nella terza il sarcofago, e inoltre, in una camerella vicina, la salma del re racchiusa in una cassa di forma tipica del Nuovo Regno, segno evidente di una restituzione antica della sepoltura.

Seguirono altre ricerche sporadiche, e infine, nel 1903, le esplorazioni sistematiche, condotte da Missioni Archeologiche di Torino, di Lipsia e della California e successivamente di Harvard e Boston, di Vienna e Hildesheim, del Cairo e di Alessandria, che nel giro di pochi decenni riportarono in luce l'intero contesto archeologico della zona. Attualmente altre missioni stanno perfezionando tale lavoro, i cui risultati si additano in un catalogo di 570 tombe dell'Antico Regno e 12 del-

57. Ritratto del dignitario Ankh-haf, della IV dinastia (Boston, Museum of Fine Arts).

l'Epoca Saitica, e nel recupero di un numero cospicuo di opere d'arte, fra le quali parecchi capolavori: alcune statue di Chefren (tav. 55) e di Micerino (tav. 56), una di Hemiunu, l'architetto di Cheope, e una statua e un ritratto a rilievo di due altri dignitari, Ankh-haf (tav. 57) e Khufukhaf.

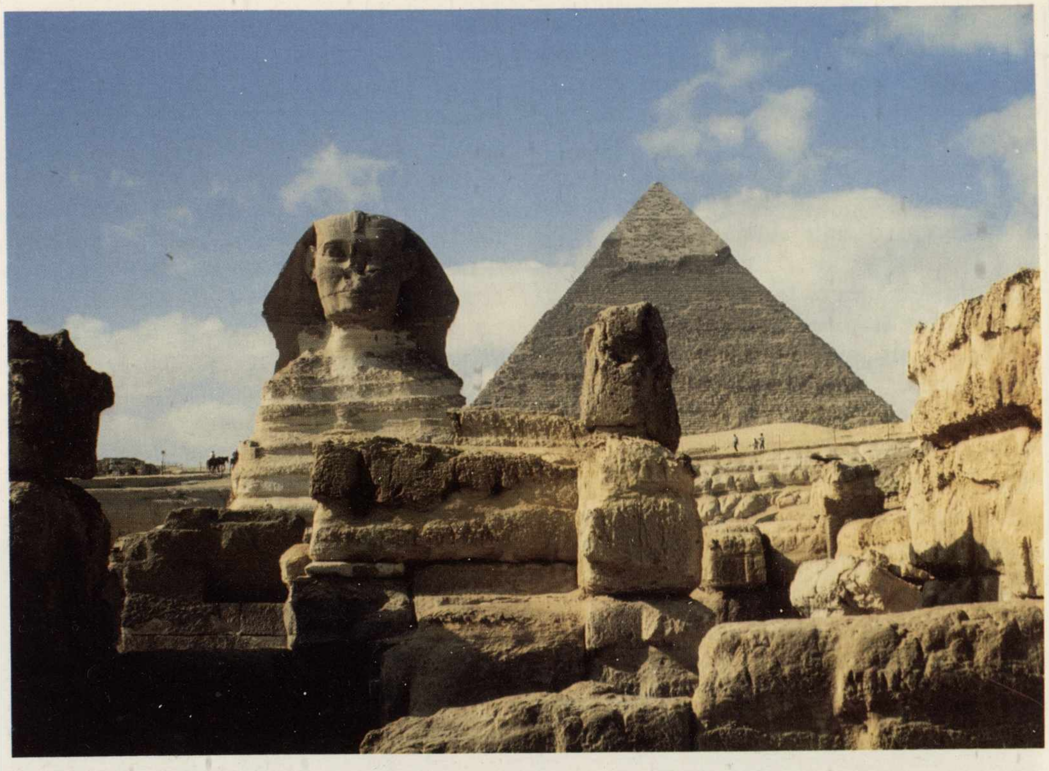
Due momenti dell'esplorazione, inoltre, destarono particolare interesse nel grande pubblico.

Il 2 febbraio 1925 archeologi bostoniani ritrovano intatta la tomba della regina Hetepheres, madre di Cheope (cfr. vol. I, tav. 175). Un restauro paziente del suo arredo porta al recupero di un padiglione da campo scomponibile per agevole trasporto, e di un letto, un seggio, una portantina e alcuni cofani, contenenti braccialetti e oggetti di toletta. I mobili, in legno rivestito di foglia d'oro con iscrizioni a rilievo, appaiono ammirevoli per il pregio dei materiali e la tecnica costruttiva, ma ancor più per il raffinato «design».

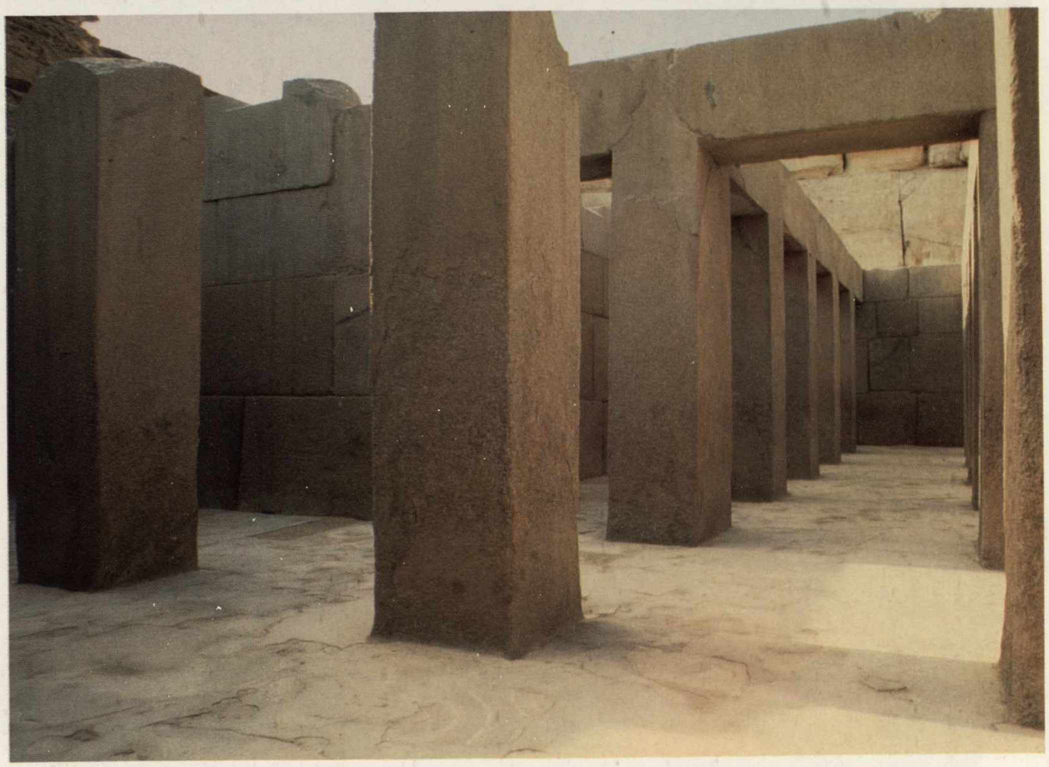
Nel maggio del 1954, archeologi egiziani scoprono sotto la terrazza che circonda la piramide di Cheope, sul lato est, due grandi fosse contenenti ciascuna una grande nave smontata. Una di esse viene lasciata nella fossa, l'altra invece estratta e ricostruita. Al termine si rivela agli occhi dei visitatori uno splendido vascello a remi, lungo 43 metri fuori tutto, con dislocamento di circa 40 tonnellate, formato interamente di legni legati con funi; il fasciame consta di tavole lunghe sino a 25 metri importate dal Libano.

Risultati non meno importanti diedero gli studi conseguenti agli scavi in ordine alle istituzioni pubbliche e private e ai credi religiosi e funerari dell'Antico Regno.

A questo punto, e con particolare riferimento al contributo italiano alle esplorazioni, conviene informare innanzitutto che il Museo Egizio di Torino, creato nel 1824 con l'acquisto della Collezione Drovetti, illustrava egregiamente il Nuovo Regno ma non le altre grandi epoche dell'Egitto antico. Questa lacuna apparve



58. La Grande Sfinge, alta venti metri, fatta scolpire nella viva roccia dal faraone Chefren. Riproduce nella testa le fattezze del sovrano e nel corpo il dio solare Atum in forma di leone.



59. Veduta del Tempio della Sfinge, edificio ad aula destinato ad accogliere celebrazioni afferenti alla regalità.

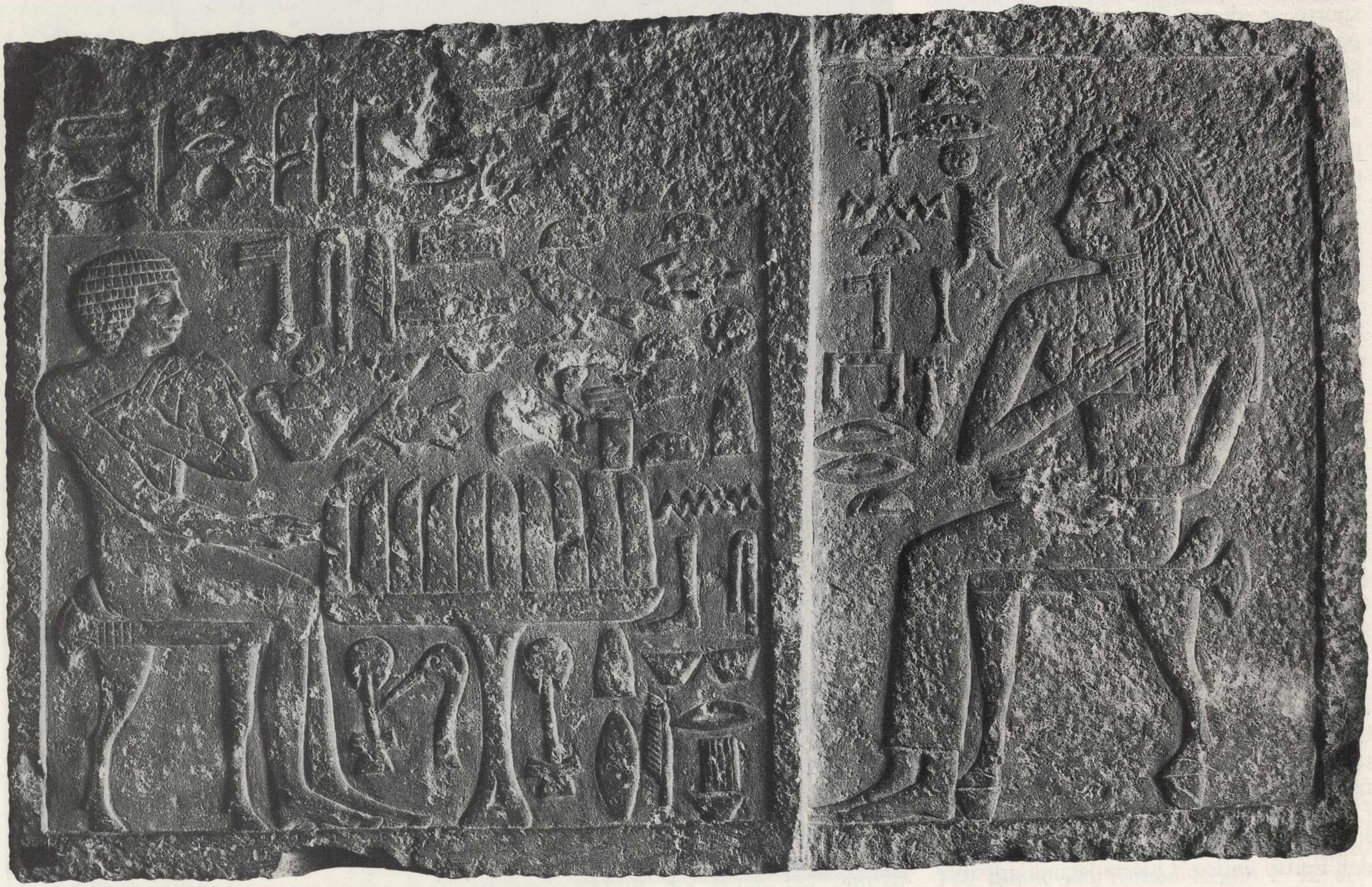
ben presto evidente col progredire degli studi relativi all'epoca faraonica, e nel confronto con i grandi musei egizi di Parigi, Berlino, Londra, New York e il Cairo, che si formarono in anni immediatamente successivi procurando con acquisti e reperti di scavo, documentazioni estese all'intero arco della storia egizia.

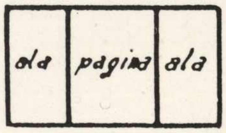
La situazione descritta del Museo torinese durò a lungo, fino al 1894, quando ne assunse la direzione un egittologo di vaglia e di grande energia, Ernesto Schiaparelli.

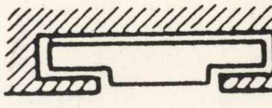
Lo Schiaparelli si propose di colmare le lacune; istituì quindi un adatto organismo amministrativo, la Missione Archeologica Italiana, e con essa condusse una serie di campagne archeologiche, che si protrassero dal 1903 al 1920. La prima di tali campagne toccò appunto Giza e impegnò il 1903 e il 1904.

A Giza gli italiani parteciparono agli scavi sistematici cui già si è accennato; nella spartizione con tedeschi e americani delle aree da esplorare, ottennero una striscia del Cimitero Occidentale di Cheope, e una parte del Cimitero Orientale dello stesso Cheope. Fra i reperti di maggior valore va ricordata la tabella in calcare bianco del «signore di privilegio presso il Dio Grande (ossia il re), addetto al sovrano, Iter» rinvenuta a est della Piramide di Cheope (tav. 60). Nelle mastabe arcaiche, fino al regno di Cheope, gli Egiziani collocavano spesso una tabella in pietra, formata d'un riquadro lavorato a rilievo con due ali ribassate e lisce; questa lapide si applicava al soffitto della cripta oppure ad una parete della mastaba, lasciando in vista il riquadro e inserendo le ali nella muratura per fissarla.

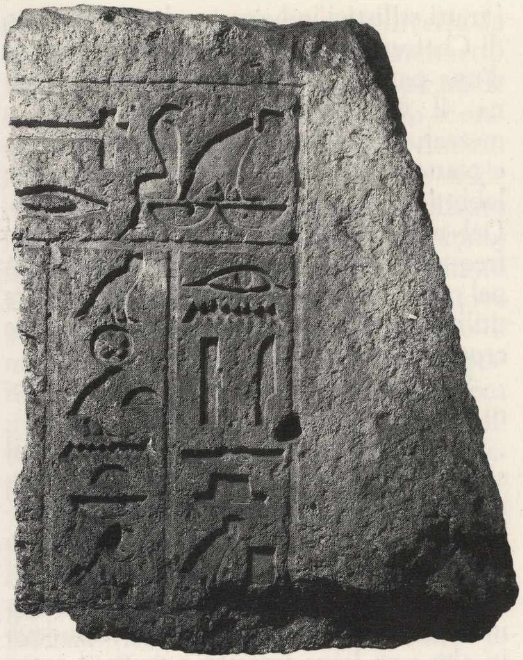
In pratica, essa era un documento legale. Secondo un credo arcaico nell'al di là, l'uomo poteva «ripetere la vita» nello stesso Deserto Occidentale dov'era sepolto, purché conservato nell'immagine e nel corpo, e provveduto di un pasto giornaliero. Pertanto ogni Egiziano che ne avesse







60. *Tabella sepolcrale con la «scena della tavola». Le figure ritraggono il dignitario Iter e la sua consorte Pereret-nefer. I disegni illustrano la struttura della tabella (sopra) e il suo inserimento nella muratura della mastaba. Regno di Cheope.*



la possibilità, si costruiva la tomba, vi collocava uno o più suoi ritratti statuari, e predisponeva la propria mummificazione; inoltre cedeva ai sacerdoti della necropoli i proventi in natura di una parte delle sue terre, affinché essi ne traessero il necessario alla fornitura dei pasti, stipulando con essi un contratto, a sanzione del vicendevole impegno; infine documentava tal sua spettanza in perpetuo con la tabella, che non a caso era in pietra, e recava la figura simbolica e le notazioni che descriviamo qui appresso.

La tabella che presentiamo è anomala, in quanto decorata anche su un'ala. Nel riquadro centrale, sul bordo superiore, sono scritti da destra a sinistra i titoli e il nome di Iter. Questi è ritratto assiso dinanzi a una tavola, nel gesto di prendere possesso di una serie di cibi posati su di essa.

Iter indossa una parrucca a casco e un gonnellino, indumenti maschili di uso comune, ma su di essi una pelle di leopardo, distintiva di particolare dignità – più tardi sarà indossata soltanto dal celebrante in funzione religiosa. Da notare il seggio, con le gambe scolpite a zampe di bovide e la traversa terminante a fiore di loto.

Sulla tavola stanno dei mezzi pani conici, un acquamanile per le abluzioni prima e dopo il pasto, un volatile arrostito e un mazzo di agli. La figura di Iter è disegnata con le spalle di fronte e il resto del corpo di profilo; i pani, che in realtà erano stesi sulla tavola, appaioni «ribaltati» verso l'alto, e le altre cose, che erano posate sui pani, compaiono distribuite nello spazio sovrastante – il tutto essendo riprodotto secondo la norma proiettiva, propria della figurazione egizia su piano.

Sopra le figure è scritta, da sinistra a destra, la lista del pasto: «incenso, grani 1 (l'incenso si usava, insieme con l'acqua, a scopo igienico – inoltre, come oggi, nel rito religioso); frutta, porzioni 2; pani grandi, 1; pani tondi, 1; focacce, 1; bacche di agutoli, porzioni 2; vino, misure 1». Sotto la tavola sono registrate similmente le provviste di Iter, ma in quantità generica, secondo un elenco che diventerà stereotipo: «1000 volatili, 1000 pani, 1000 vasi di birra» – pane e birra erano gli alimenti di base degli Egizi.

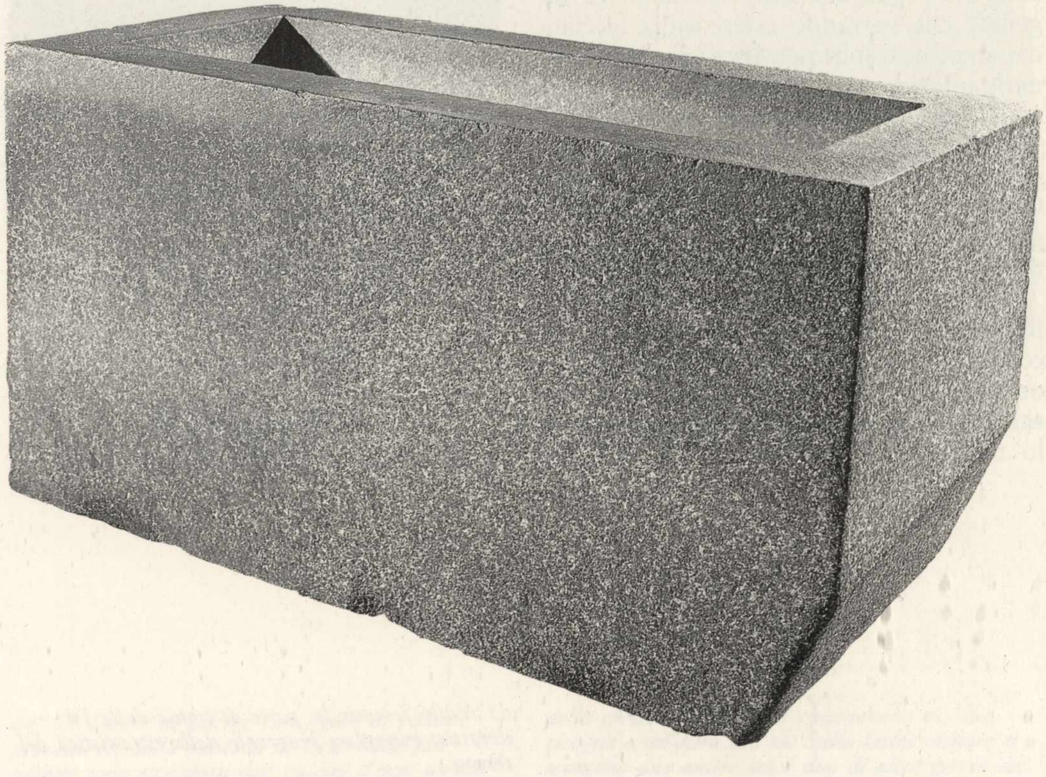
Qui per inciso un'avvertenza: la scena sopradescritta è definita comunemente «del pasto»; in realtà il gesto compiuto dal defunto è diverso da quello del «mangiare». che si ritrova nell'iconografia egizia canonizzato. Meglio quindi il titolo «scena della tavola».

Il pannello destro della tabella reca l'immagine della «familiare del re, sacerdotessa di Neith, Pereret-nefer». Il primo titolo è onorifico, conferito dal sovrano regolarmente alle mogli dei suoi funzionari; il secondo afferisce a una dea della città di Sais nel Delta, che fu importante fino alla V dinastia. La donna è abbigliata d'una parrucca lunga e d'una tunica a bretelle, indumenti femminili di uso comune in ogni epoca dell'Egitto antico. Va osservata la statura pari dei coniugi, il che, secondo norma dell'arte egizia, simboleggia parità di rango.

L'aggiunta sulla tabella della figura di Pereret-nefer si può spiegare: normalmente la tomba egizia è destinata ad un solo individuo, uomo o donna, oppure a coniugi; forse Pereret-nefer avrebbe dovuto essere seppellita in una tomba a parte; morì innanzitempo e venne inumata nella tomba già pronta del marito, quindi ritratta pur essa nella tabella.

Il fatto che tabelle a sé stanti come questa più non compaiano dopo il regno di Cheope, la resa plastica e sommaria delle figure, la lista precisa dei cibi e le iscrizioni in caratteri grandi e particolareggiati, tutto ciò conferma una datazione agli inizi della IV dinastia.

Non è stato invece individuato il luogo di ritrovamento di un frammento d'iscrizione su calcare giallo rossastro, con grandi geroglifici incavati (tav. 61). Il testo



61. Frammento d'iscrizione parietale su calcare, a grandi geroglifici incavati, con un titolo di Cheope. Da notare il pregio estetico dell'epigrafe monumentale.

62. Sarcofago del principe Dua-en-Ra, figlio del faraone Chefren. Il taglio perfetto del blocco di granito e il disegno a nudo parallelepipedo si uniformano allo stile severo dei monumenti della IV dinastia.

è sinistrorso: nella linea in alto si legge «le Due Signore, il fedele» ossia «il fedele alle Due Signore».

A questo punto sono necessarie alcune precisazioni: nelle espressioni come questa, il nome del dio è sempre scritto in prima posizione; le Due Signore sono le dee Nekhbet e Uto, titolari dell'Alto e del Basso Egitto, qui impersonate in avvoltoio e serpente cobra, altrove in donna; «il fedele alle Due Signore» è un titolo peculiare di Cheope. Nelle due colonne sottostanti si legge: «feci io questa mastaba» e «nella città del mio Signore».

Due, inoltre, sono le tecniche egizie del rilievo, emergente e ad incavo; la prima si nota nella tabella sopradescritta, la seconda in questo monumento – il rilievo egizio è sempre molto basso, e quello ad incavo fu ideato per incisione su pareti esterne, affinché riuscisse meglio visibile nella viva luce solare dell'Egitto. Da notare la perfezione estetica dell'iscrizione: il disegno dei caratteri lapidari fu oggetto di un lungo studio, che dalle forme ancora incerte delle iscrizioni delle prime dinastie – vedi la tabella qui innanzi – condusse alla realizzazione di un'ammirevole arte epigrafica.

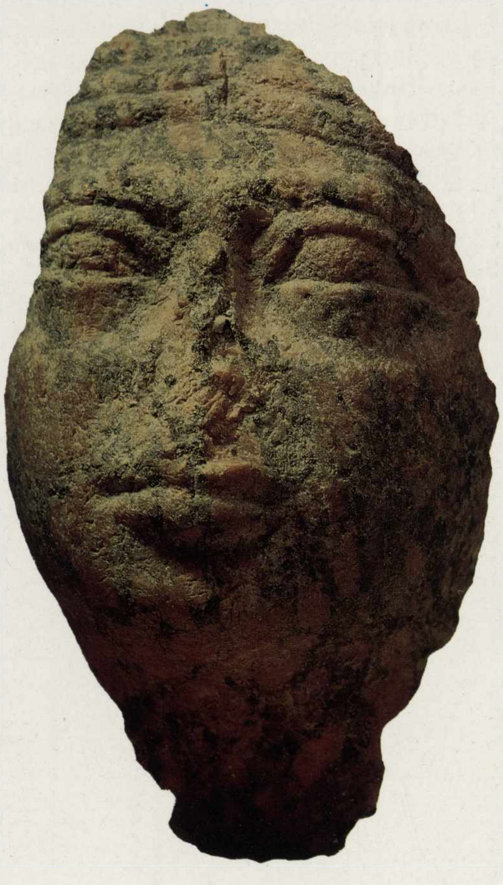
Il frammento in esame proviene dunque dalla parete esterna d'una mastaba appartenente ad un funzionario del re Cheope. Ricostruire la parte mancante dei testi non è possibile, ma è possibile additare nelle colonne una notazione autobiografica, e in essa un prodromo delle iscrizioni di tal genere che verranno estese sulla facciata di parecchie tombe posteriori di alti funzionari, ad attestare la loro fedeltà al re e nel contempo le loro capacità operative.

Dalla tomba del figlio di Chefren, il principe Dua-en-Ra, situata nel Cimitero Occidentale di Cheope, fu tratto il sarcofago del medesimo realizzato in granito rosso di Assuan (tav. 62).

L'alveo è sbiecato su una delle testate in basso, per facilitare il trascinamento; il coperchio è dotato di umboni sulle testate, onde agevolarne il maneggio, e di un saliente nella faccia inferiore, per incastrarlo nella cavità dell'alveo. Tale cavità è lunga soltanto 162 centimetri, il che fece pensare che avesse accolto la salma d'un bambino; successivamente però si apprese che Dua-en-Ra ebbe un figlio. Pertanto due ipotesi sono plausibili: o il principe era di piccola statura, cosa non rara nell'Egitto del tempo, dove il nanismo era diffuso; oppure, e più semplicemente, la salma venne deposta in positura contratta.

In effetti, a partire dall'Epoca Predinastica e sino a tutto il Medio Regno, fu praticata generalmente un'imbalsamazione con bendaggio delle membra parte a parte, e una deposizione della salma coricata sul fianco e più o meno flessa, la testa appoggiata su un origliere, nella giacitura del dormiente – nei Testi delle Piramidi si parla del defunto, appunto come d'un dormiente.

In granito rosso di Assuan è realizzato anche il volto di una statuetta (tav. 63) che i tratti stilistici inducono a datare al regno di Chefren: sotto il bordo tuttora visibile d'una parrucca con scriminatura, da donna, il viso largo, gli occhi tagliati a mezzaluna con la palpebra inferiore larga e piatta, la bocca dal taglio fermo con le labbra carnose e la saldezza del modellato. Del resto, il granito fu materiale usato frequentemente nella statuaria prodotta nel corso della IV dinastia, mentre appare utilizzato molto più raramente nelle opere cronologicamente più tarde.



63. Volto femminile, parte di statua della IV dinastia, esemplare pregevole della ritrattistica del tempo.

Sono necessarie ora alcune delucidazioni relative agli argomenti che seguono.

Nell'epoca arcaica fu disegnato per il sovrano un padiglione rettangolare, ben aerato come è opportuno in paese tropicale: costruite con montanti e traverse in legno, le pareti presentavano una serie di elementi, ciascuno dei quali comportava una cornice a tutta altezza, che racchiudeva in alto una larga finestra a grata, e sotto questa una seconda cornice minore, a formare un'apertura stretta e alta, chiusa con una stuoia ravvolta in alto su un tamburo e ornata a motivi geometrici policromi.

Nel contempo venne pure disegnata la tomba a mastaba, nella struttura d'un massiccio parallelepipedo in mattone crudo, sovrastante una cripta scavata nel sottosuolo per la sepoltura; una nicchia rettangolare praticata nella parete orientale del massiccio e un'ara collocata dinanzi ad essa costituivano il luogo di culto, dove si presentava al defunto il pasto giornaliero. Tale edificio venne realizzato in diversi tipi, tra i quali uno che ripeteva fedelmente i profili del padiglione reale, con adatte modanature e finestre cieche e nicchie: le nicchie, serrate fra le due cornici, risultavano a doppio sguancio; una di esse veniva privilegiata per il culto, foderandola di pannelli scolpiti a ritrarre l'immagine del defunto (tav. 67).

Durante la I e II dinastia la mastaba descritta è destinata sia a sovrani, sia a loro familiari e alti funzionari, a significarne la partecipazione alla regalità.

Successivamente il re Zoser della III

dinastia vuole per sé una tomba diversa da quella dei sudditi, e il suo architetto Imhotep costruisce per lui una piramide scalare in pietra. Poi Snefru, primo sovrano della IV dinastia, detta al suo architetto Nefer-Maat il modello d'una piramide compatta, che tuttavia non viene realizzato molto felicemente. E alla fine Hemiunu, figlio di Nefer-Maat e a sua volta architetto al servizio di Cheope, perfeziona la nuova piramide; inoltre disegna un tipo nuovo di mastaba, che rimarrà canonico: tale mastaba è in pietra, ha le pareti piane, e reca inserita nella parete est un'edicola monolitica, la quale ripete l'antico modulo privilegiato per il culto.

Detto riporto comporta però alcune modifiche: la nicchia risulta poco profonda, di conseguenza le immagini del defunto già sui pannelli interni si incidono sulla facciata delle cornici; inoltre entro lo spazio della finestra viene riprodotta l'antica tabella, in modo tale che le sue ali sembrino inserite sotto gli stipiti della cornice esterna, senza serrare il riquadro centrale – donde due scanalature sui lati del riquadro stesso (tav. 66).

Ben presto la decorazione dell'edicola si arricchisce: nella tabella, dinanzi al defunto assiso alla tavola, è rappresentato anche il sacerdote che celebra l'offerta del pasto, e sugli stipiti della cornici si ritraggono familiari e servi che rendono onore al defunto stesso e gli portano cibarie, piccoli aimali vivi come fonte pur essi di cibo, panni di lino, acquamanili e così via. Questo soggetto viene poi esteso sulla parete adiacente all'edicola e completato con adduzione di bovini e volatili e così via – degli scribi annotano minuziosamente i beni arrecati al sepolcro, a esecuzione di quanto egli ha disposto per il proprio sostentamento in oltremorte.

Sull'edicola, per di più, è segnato l'esito di un evento importante: a partire dalla IV dinastia, cioè, il sovrano provvede egli stesso ai suoi fedeli il pasto giornaliero, associandosi al dio patrono della necropoli. Il suo provvedimento viene quindi registrato sulla cornice in una formula, che in genere così suona: «Dono di grazia del re e di Anubi (o di Osiri o altri): si faccia uscire (dai magazzini reali) quanto decretato per lui (ossia per il sepolto) in 1000 pani, 1000 vasi di birra, 1000 volatili, 1000 buoi... (seguono i titoli e il nome del defunto)». La connotazione religiosa della formula prevarrà molto presto sull'aspetto pratico della cosa, fino a significare puramente e semplicemente che il re-dio ha associato a sé il privato nel proprio eterno al di là. Pertanto la formula sarà incisa su tutte le tombe e gli arredi sepolcrali sino alla fine dell'epoca faraonica.

Fra le mastabe riportate in luce dallo Schiaparelli, una documenta la fase ultima della evoluzione di tal edificio nell'Antico Regno.

Era situata nel Cimitero Orientale di Cheope e apparteneva ad un personaggio importante, Iteti, «ispettore della Casa Grande (ossia del re), direttore dei lavori del re, sigillatore del dio per la nave Grande, ispettore dei Puri della Piramide di Chefren, signore di onorabilità presso il suo Signore, colui che fece ciò che desiderava il suo Signore ogni giorno». Il vocabolo «Casa Grande», che in egiziano suona Per-oa, fu poi usato nel Nuovo Regno per designare il re, donde il biblico

64, 65. Lastre di calcare con figure di volatili, provenienti dalla mastaba di Iteti. Sulla più grande sono riprodotti due pulcini d'oca, un'oca della specie che gli Egizi chiamavano es, *due cicogne e un'altra oca* es. *Sulla lastra minore si scorgono due anitre* set *e due di altra specie* ser.

«faraone»; il sigillatore del Dio (cioè del re) per la nave Grande (cioè Reale) era in effetti un tesoriere incaricato di condurre spedizioni in Nubia, per ottenere materie di pregio; i Puri erano addetti ai templi, che ne curavano l'edificio, gli arredi, i possedimenti terrieri e così via.

Iteti visse adunque dopo il regno di Chefren, e fu insignito di un numero notevole di cariche, per una condotta sovrana che ebbe inizio durante la V dinastia e si accentuò in seguito, sino a creare dei potentati praticamente autonomi – donde la crisi che pose fine all'Antico Regno, insieme con la rivolta popolare di cui già parlammo.

La mastaba era stata costruita secondo il modello disegnato da Hemiunu, ma era stata poi modificata – così come alcune altre coeve – addossando alla sua parete orientale uno spesso muro in mattone crudo, modanato come nelle mastabe arcaiche, e prolungando il massiccio verso sud, in ampliamento contenente una cappella. Tutto ciò, evidentemente, per meglio evidenziare la dignità del sepolto con quella struttura arcaica, il cui simbolismo vigeva ancora, a distanza di otto secoli.

Alcuni elementi tratti dalla mastaba sono ora conservati a Torino; di particolare pregio sono una testa di Iteti e l'edicola sepolcrale della sua tomba.

Nella testa il guscio emisferico della parrucca a casco, segnato da file orizzontali di riccioli, pone in risalto un volto fermo quanto sensibile, modellato con grande delicatezza (tav. 68), che meglio oggi possiamo apprezzare, in quanto ha perso col tempo e le intemperie la originaria stuccatura e coloritura – in nero la parrucca, in rosso scuro il volto; opera di predatori, è invece l'asportazione degli occhi, che erano inseriti – e autentici capolavori di oreficeria: il cavo foggiato in bronzo, la cornea in vetro bianco e l'iride e la pupilla in quarzo. La stuccatura e coloritura, gli occhi inseriti, sono integrazioni frequenti delle statue in pietra tenera – come questa – o in legno.

L'edicola, monolitica, in calcare arenoso grossolano di Giza, ha gli stipiti scompartiti a pannelli, secondo una maniera ricorrente a partire dalla fine della IV dinastia; manca purtroppo della parte superiore con la tabella e appare alquanto danneggiata.

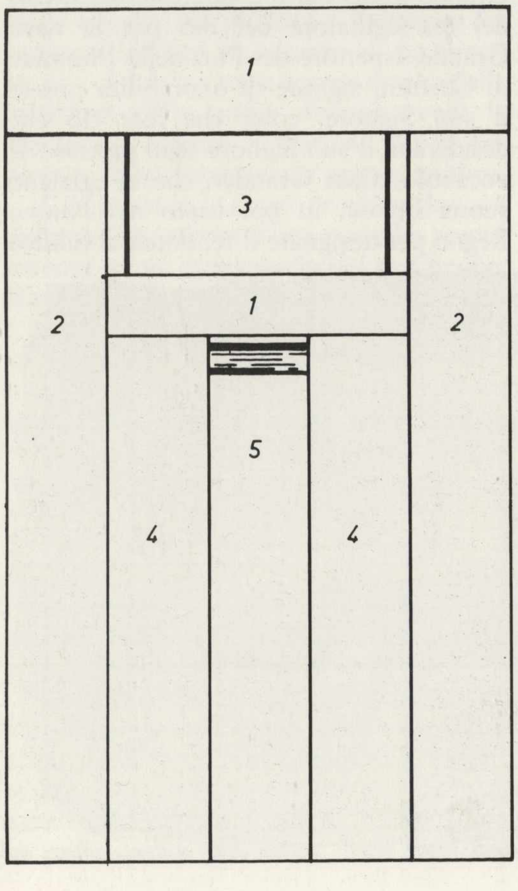
Sullo stipite destro (tav. 69), in alto, campeggia un personaggio abbigliato con gonna lunga, propria nel tempo di dignitari, intitolato nella dicitura sovrastante «l'addetto al re, ispettore dei Puri, Onkh-Khoiefra, fratello di lui (ossia di Iteti)». Il nome significa «vive Chefren», ed è scritto anticipando il nome reale racchiuso nel cartiglio.

Conforme al suo rango, Onkh-Khoiefra è ritratto nell'atteggiamento di presenziare soltanto all'apporto delle offerte.

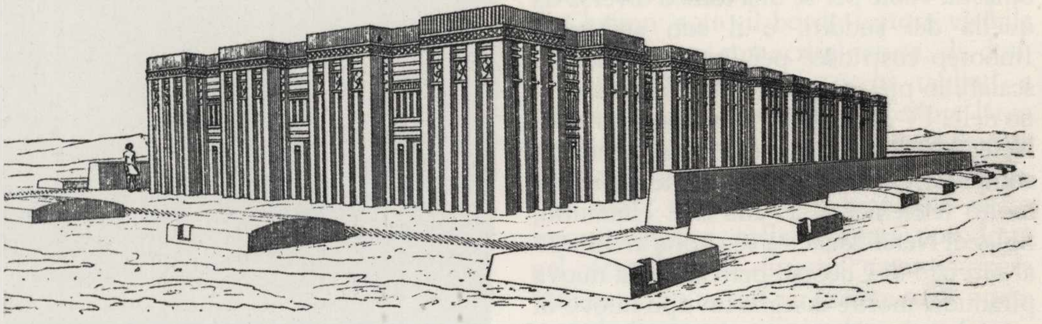
Nel pannello inferiore si nota un personaggio in tutto simile, designato «l'addetto al re, Semegu»; il nome però non sembra egiziano.

Sullo stipite esterno, in alto, un uomo vestito di un gonnellino, indumento di uso comune nell'Antico Regno, porta un piccolo vitello. Al disopra della figura è la dicitura «il servitore del ka, Nefer»; a fianco si legge «portare il vitello».

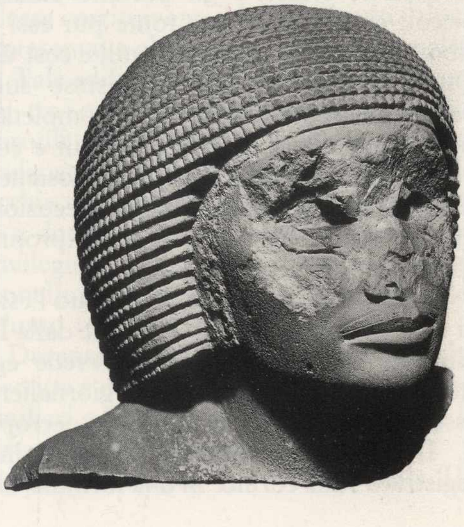
In basso la figura analoga del «servitore



66. *Schema in cui sono indicati i moduli decorativi di una tipica edicola sepolcrale della IV-V dinastia: 1. titoli e nome del defunto; 2. formula funeraria; 3. tabella; 4. ritratto del defunto e offerenti.*



67. *Ricostruzione grafica di mastaba modanata arcaica.*



68. *Testa in calcare del dignitario Iteti: la saldezza strutturale già dominante l'immagine statuaria della IV dinastia, qui si stempera nel modellato sensibile del volto, secondo una maniera che invalse durante la V dinastia. L'opera uscì certamente da laboratorio reale.*

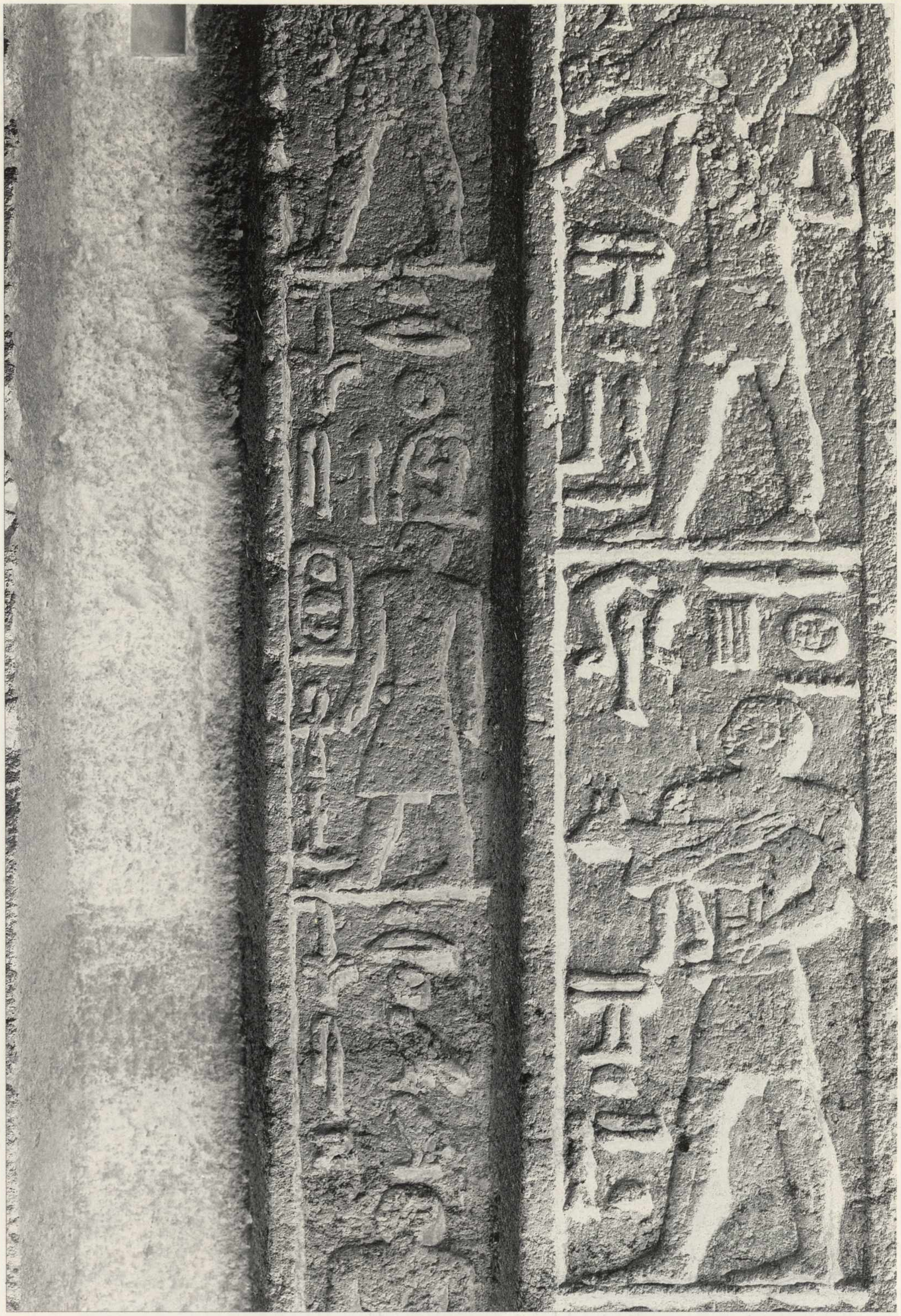
del ka, Sepen», che porta una iena; il suo atto è descritto «portare la iena».

I servitori del ka erano semplici addetti ai culti nelle necropoli; il termine *ka* designa una ipostasi dell'uomo, corrispondente a quella che noi chiamiamo «la persona»; ad essa, durante la seconda parte dell'Antico Regno, fu assegnato un ruolo specifico nel culto funerario, in quanto durevole oltre la vita.

L'adduzione d'una iena come «carne in piedi» non sembri strana. Gli Egizi, che nell'Epoca Predinastica erano passati dalla fase di popolo cacciatore e raccoglitore di vegetali eduli a quella di allevatori e agricoltori, durante l'Antico Regno stavano ancora sperimentando l'addomesticamento e la selezione degli animali utili all'uomo e in particolare al suo nutrimento. Oltre al cane, già collaboratore durante l'epoca della caccia, allevavano asini, buoi, piccioni, anitre e oche, e anche iene, gazzelle e cicogne; questi ultimi animali non compaiono più in epoca successiva, segno che la sperimentazione su di essi non aveva dato buoni risultati ed era stata abbandonata.

Su due lastre in calcare della parete adiacente all'edicola sono raffigurati a colori alcuni volatili, facenti parte d'un quadro di adduzione dell'offerta (tavv. 64, 65).

Va notata l'estrema accuratezza con cui questi animali sono rappresentati, e la naturalezza dei loro atteggiamenti. Tali caratteristiche sono usuali nelle raffigurazioni egizie di animali, che gli artisti traevano ovviamente da «cartoni», continuamente rinnovati con osservazione sempre fresca dal vero; in altre parole, gli Egizi non usarono mai bestiari copiati da bestiari precedenti, con il risultato finale di trovarsi alla mano immagini deformate e quasi irriconoscibili – come accadrà agli artisti medievali in Europa.



69. Particolare dello stipite destro dell'edicola sepolcrale di Iteti, decorata a rilievo con soggetti dell'apporto delle offerte. L'esecuzione alquanto sommaria delle figure era compensata da stuccatura e coloritura, perdute con il tempo; rivela comunque la mano di un buon artigiano e niente più.

Gli edifici religiosi e la necropoli di Gebelein nel III millennio a.C.

Elvira D'Amicone

Il periodo protodinastico o età tinita (I-II dinastia)

Dal sito di Gebelein provengono interessanti testimonianze delle tradizioni religiose e funerarie egizie nell'epoca successiva all'affermazione del governo unitario della valle del Nilo nella persona e nella figura del re, che con il ruolo ordinatore di «Horo» (divinità celeste sua immagine) e con l'autorità delle «Due Signore» (le dee Uadet e Nekhbet, simbolicamente rappresentative delle aree del Basso e dell'Alto Egitto) si assume il compito della gestione centralizzata delle risorse del paese.

Se tuttavia la sede rappresentativa del nuovo potere di controllo del territorio «nazionale» è localizzata in centri strategicamente significativi per l'affermazione ed il consolidamento dell'autorità governativa istituita (Tini e Menfi) permangono l'importanza e la rilevanza delle località dislocate lungo la valle del fiume ed organizzate in sedi periferiche dell'amministrazione centrale. Conseguenza del processo di organizzazione politico-territoriale unitario del lungo e stretto corridoio vallivo nilotico ed in seguito prodotto della nuova fisionomia amministrativa dell'area, si definiscono all'inizio del terzo millennio a.C. interessanti fenomeni di «uniformazione» culturale che determinano analogie di comportamento e tradizione in ambiti anche molto lontani tra loro. È significativo a questo proposito quanto avviene nella necropoli di Gebelein, che alla così peculiare fisionomia del periodo precedente associa nell'epoca in esame una caratteristica esemplificazione di usi e costumi funerari di ampia distribuzione territoriale sia alto sia basso nilotica.

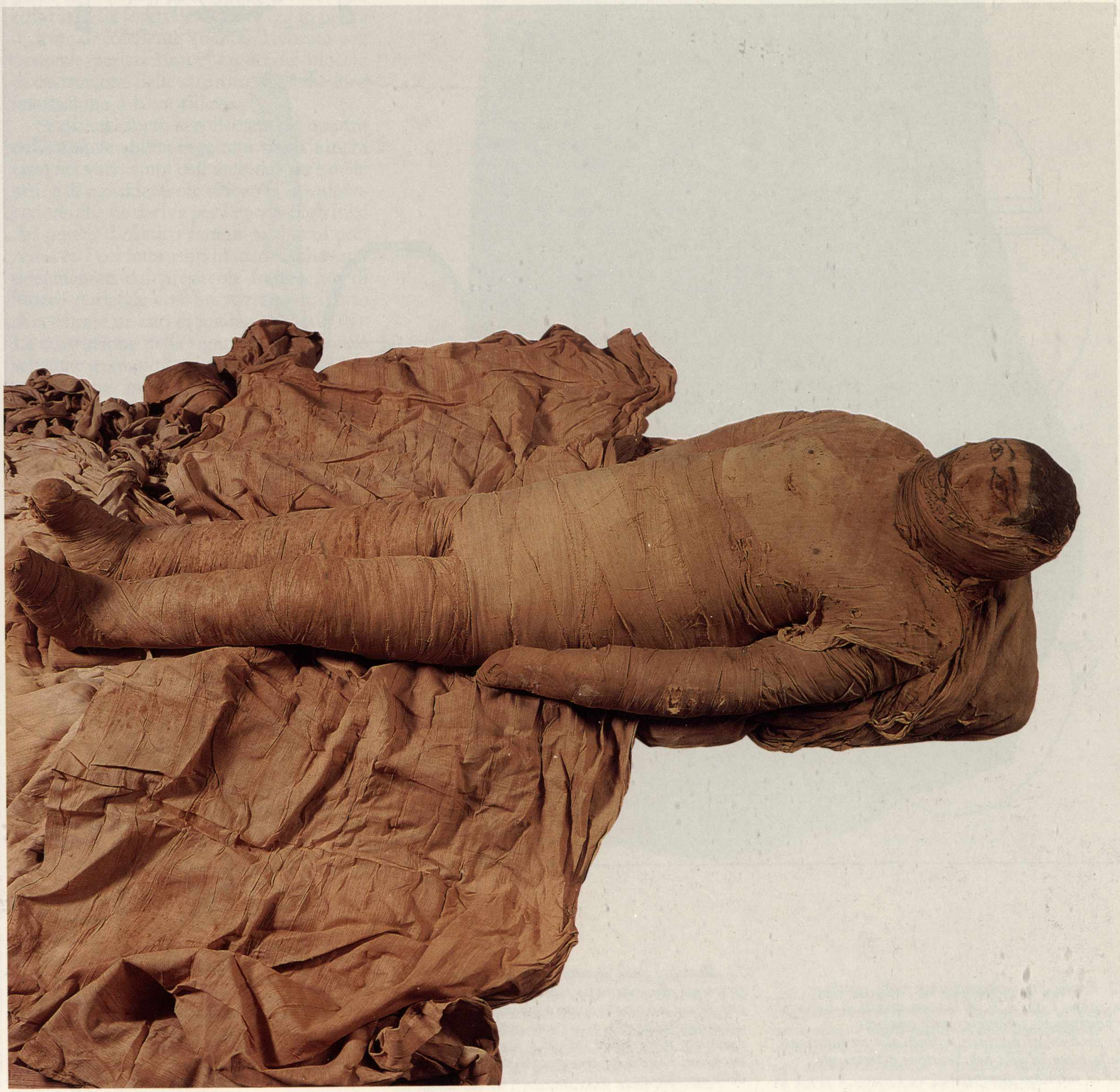
Risalgono agli anni delle campagne di scavo del 1911 e 1914 i rinvenimenti di casse fittili e lignee (tav. 70) per la conservazione del corpo del defunto in fosse che alle tipologie a pianta ovale sostituiscono con sempre maggiore frequenza vani ipogei di tipo rettangolare, in alcuni casi con pareti rivestite da mattoni o da assi lignee (tav. 74). L'originaria forma ovale del vano di sepoltura poteva essere riproposto dalla stessa cassa (sarcofago ovale o «a tinozza»), in genere realizzata in terracotta. Tale tradizione tuttavia non è molto diffusa rispetto ai più usuali tipi, a *cista* lavorati in legno, in terracotta e in fibra (canne, giunchi ed erbe di vario tipo tra cui l'alfa, il papiro, le foglie di palma ecc.). Abbastanza caratteristiche si presentano inoltre una serie di deposizioni in vasi di terracotta a forma di grandi scodelle con ampia imboccatura e sagoma fortemente espansa in corrispondenza delle spalle del recipiente. In alcuni casi sono muniti di beccuccio sulla parete poco sotto l'orlo con evidente richiamo alle tipologie coeve di vasellame di uso domestico (grandi contenitori per il grano o per la preparazione della birra). Lo scheletro del defunto vi poteva essere conservato in posizione fortemente contratta e protetto da un secondo recipiente utilizzato come coperchio o il vaso era usato come chiusura del pozzo di sepoltura (tavv. 72, 73). Predisposte ancora per una deposizione di tipo contratto erano anche le altre casse, ovali e rettangolari, ove a ritrovamenti di scheletri anatomicamente non integri si affiancano corpi accuratamente avvolti in bende di lino. Sono tradizioni di culto funerario che perfezionano le modalità di seppellimento e conservazione dei corpi nei vasi ipogei mediante l'utilizzo di «elementi» di difesa più validi rispetto al semplice avvolgimento in bende o pelli e all'eventuale presenza del letto quale forma di distanziamento dal terreno. Vasi, ceste e casse insieme con i rivestimenti parietali del vaso ipogeo hanno lo scopo di preservare maggiormente la serie delle potenzialità attive della persona sepolta, che, se dai pericoli del terreno doveva difendersi, dalla stessa terra attendeva di trarre ulteriore forza vitale. Rinvenuti a Gebelein, questi tipi di deposizioni si presentano tuttavia con un'ampia distribuzione territoriale, che dall'area meridionale del sito in esame raggiunge anche le località settentrionali di Tarkhan e Turah (Basso Egitto) con un'omogeneità di usi confermata anche per gran parte del territorio dell'alto e medio corso del Nilo (Hierancopolis, Armant, Ballas, Abido, Matmar e Gerza).

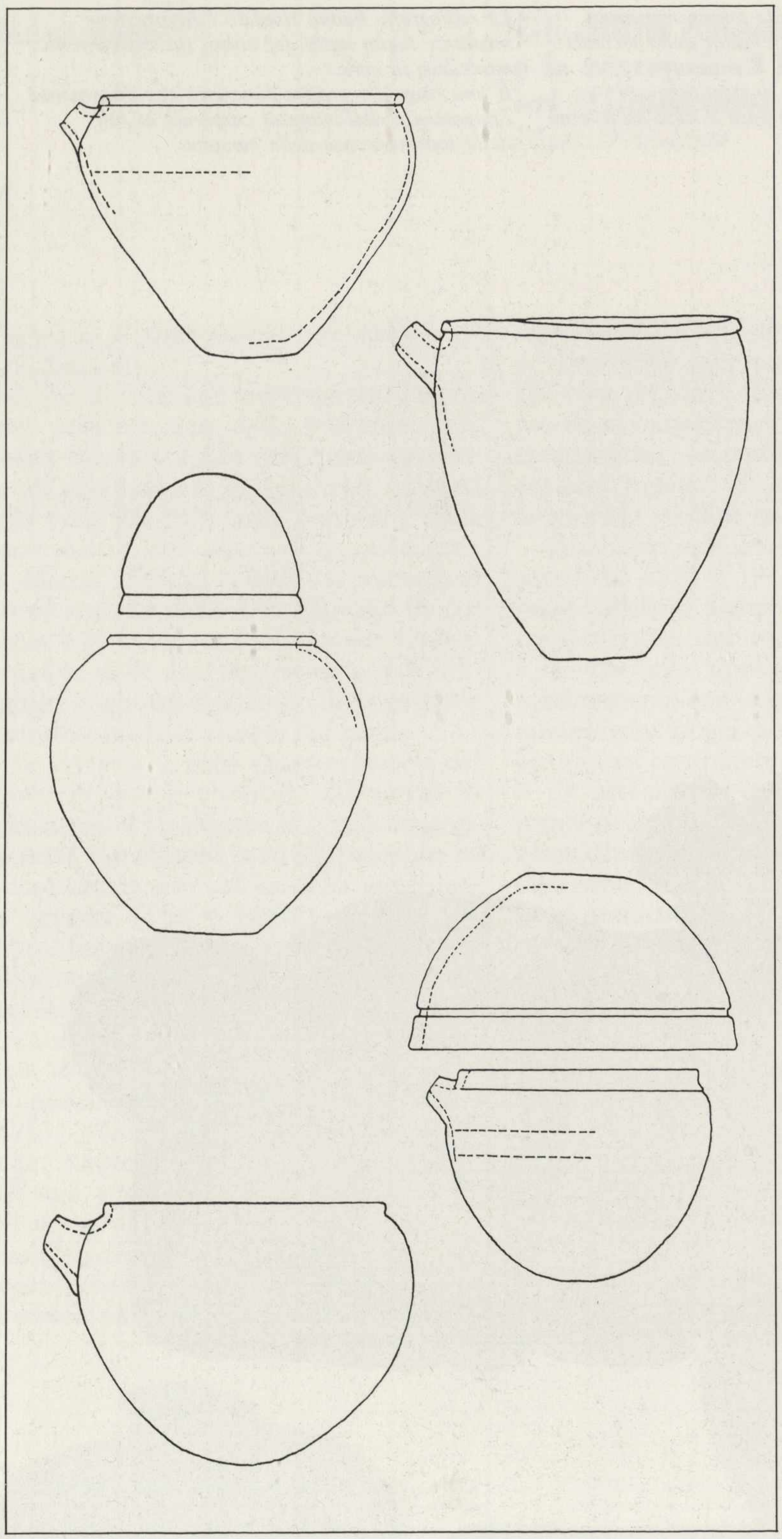
Analoga omogeneità di tradizioni è attestata anche nell'ambito del culto degli dei, di cui per l'epoca precedente mancano specifici riferimenti locali. Infatti le attività di scavo condotte nel 1910 sulla sommità della collina meridionale del sito (tav. 39) riportarono alla luce le rovine di un tempio, che i rilievi parietali più antichi permettevano di datare alle prime dinastie (tav. 75). Dal complesso delle rovine degli edifici (bassorilievi, strutture architettoniche, lapidi ed arredi votivi) emergeva la fisionomia di un grosso centro religioso,

70. Esemplare di cassa rettangolare e tipo di grosso recipiente fittile impiegato per sepolture in posa molto contratta. Poteva essere abbinato ad un analogo recipiente che fungeva da copertura. Sono tipologie in uso tra la fine del IV e l'inizio del III millennio a.C. ed in alcuni sepolcreti poveri continuano anche nella prima metà del III millennio a.C.

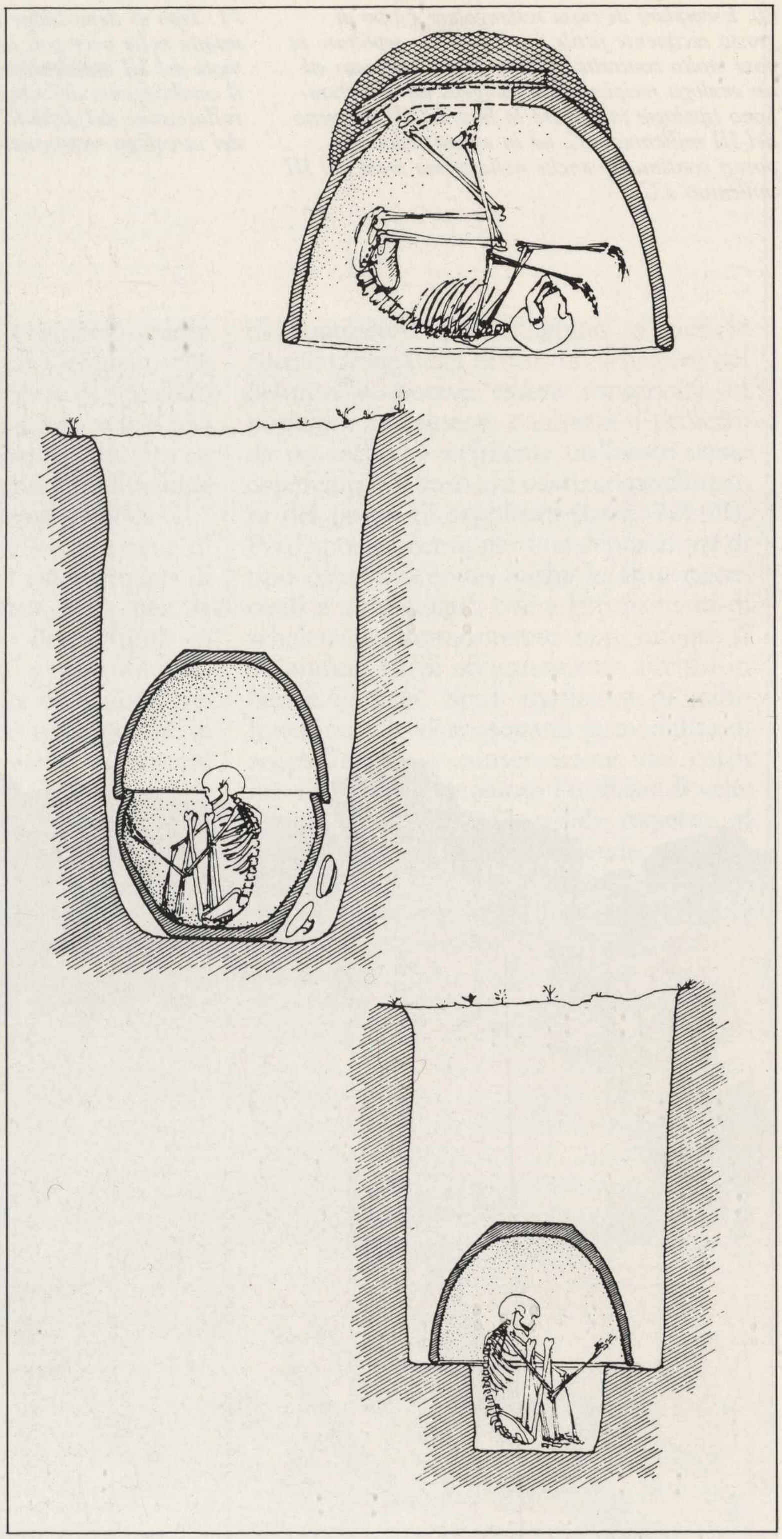
71. Tipo di deposizione dalla tomba rinvenuta intatta nella necropoli di Gebelein della seconda metà del III millennio a.C. È evidente il cambiamento del rituale di sepoltura con collocazione del defunto in posa distesa all'interno del sarcofago rettangolare.

Le radiografie hanno rivelato l'asportazione mediante taglio netto del volto, successivamente modellato in cera.
È una singolare pratica funeraria che documenta l'importanza dell'integrità corporale ai fini della sopravvivenza della persona.





72. Forme dei recipienti usati nelle sepolture «a vaso». I tipi a, b, d, e sono muniti di beccuccio e propongono un'interessante analogia tra produzioni vascolari adibite alla preparazione della birra ed alla panificazione e recipienti per la «dimora» funeraria.

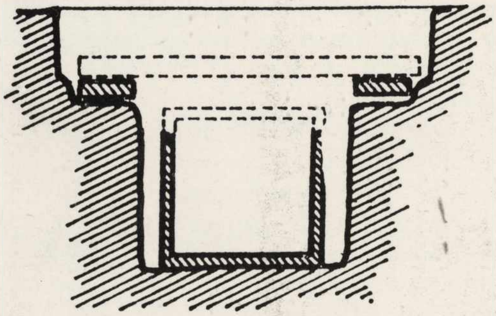


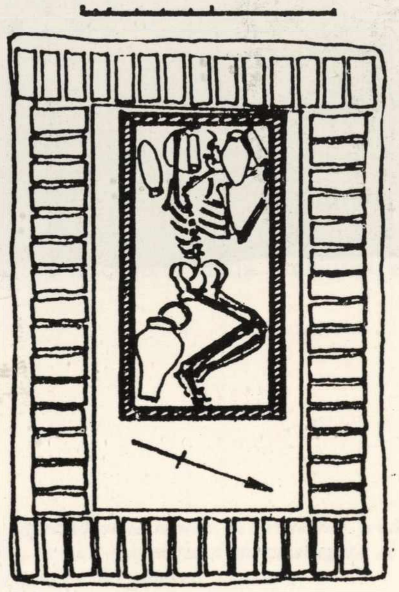
73. Modalità delle sepolture che utilizzano i recipienti illustrati nella tavola precedente: il vaso può essere adoperato come esclusiva copertura della deposizione (a, c) o come completo ambiente protettivo della salma (b). In b sono disegnati anche un vassoio ed una ciotola posti a corredo della sepoltura.

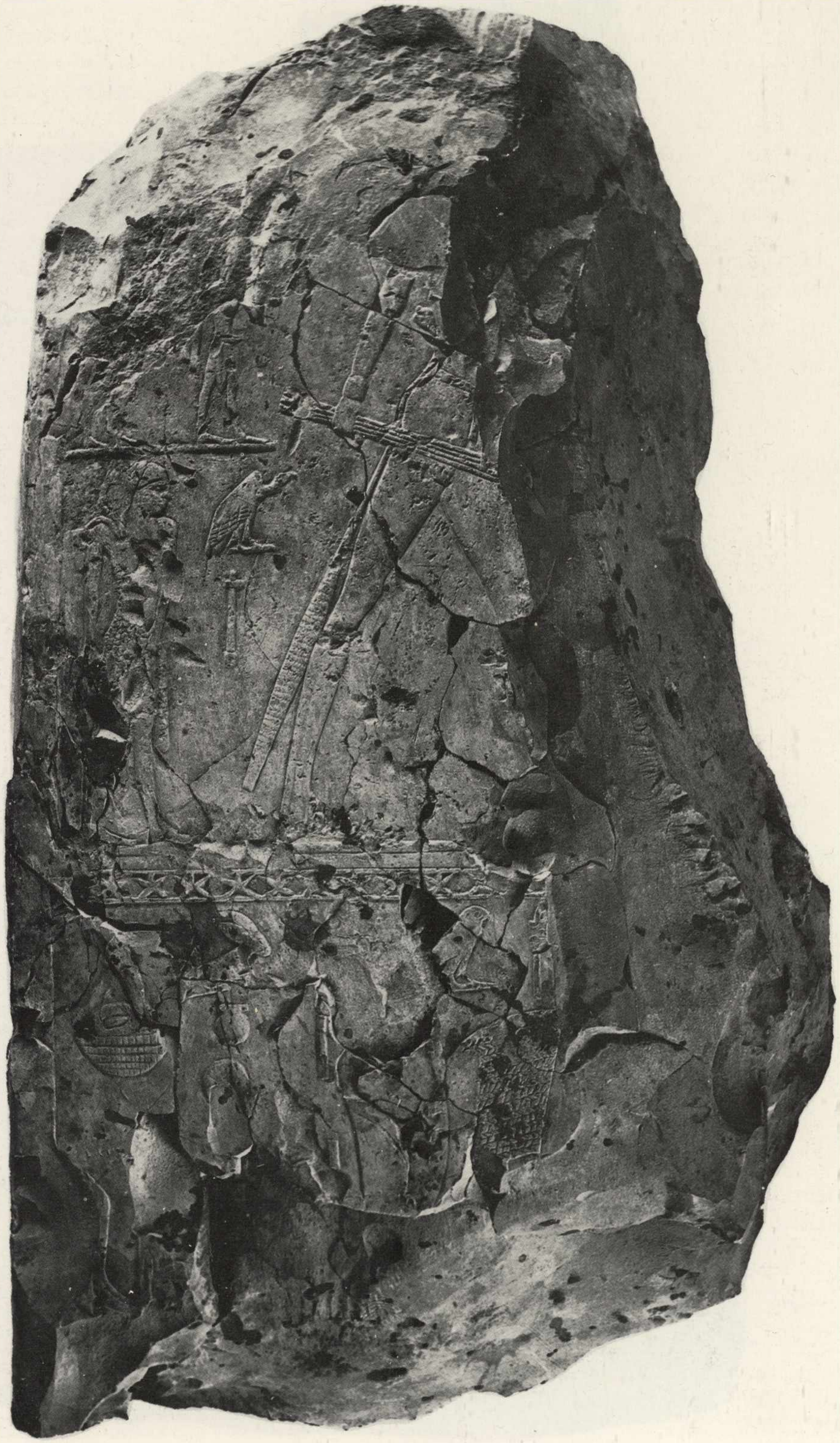
74. Tipo di sepoltura caratterizzata dalla presenza del sarcofago ligneo. È probabile che tale uso derivi dall'abitudine a rivestire le pareti della fossa per preservare il corpo del defunto dall'umidità.

che le iscrizioni riferivano consacrato alla dea Hathor «signora di Gebelein» e che era stato oggetto più volte di interventi edilizi di ripristino ed ampliamento delle costruzioni, probabilmente per l'importanza del luogo come avamposto e rocca difensiva in zona prossima alla linea di confine meridionale. Ad eccezione della cinta in mattoni crudi che racchiudeva il tempio a guisa di fortezza, quasi tutto il materiale edilizio della fondazione sacra era in pietra (calcare di eccellente qualità), lavorato con notevole perizia sia nel taglio dei blocchi di costruzione delle strutture sia nella loro lavorazione a bassorilievo.

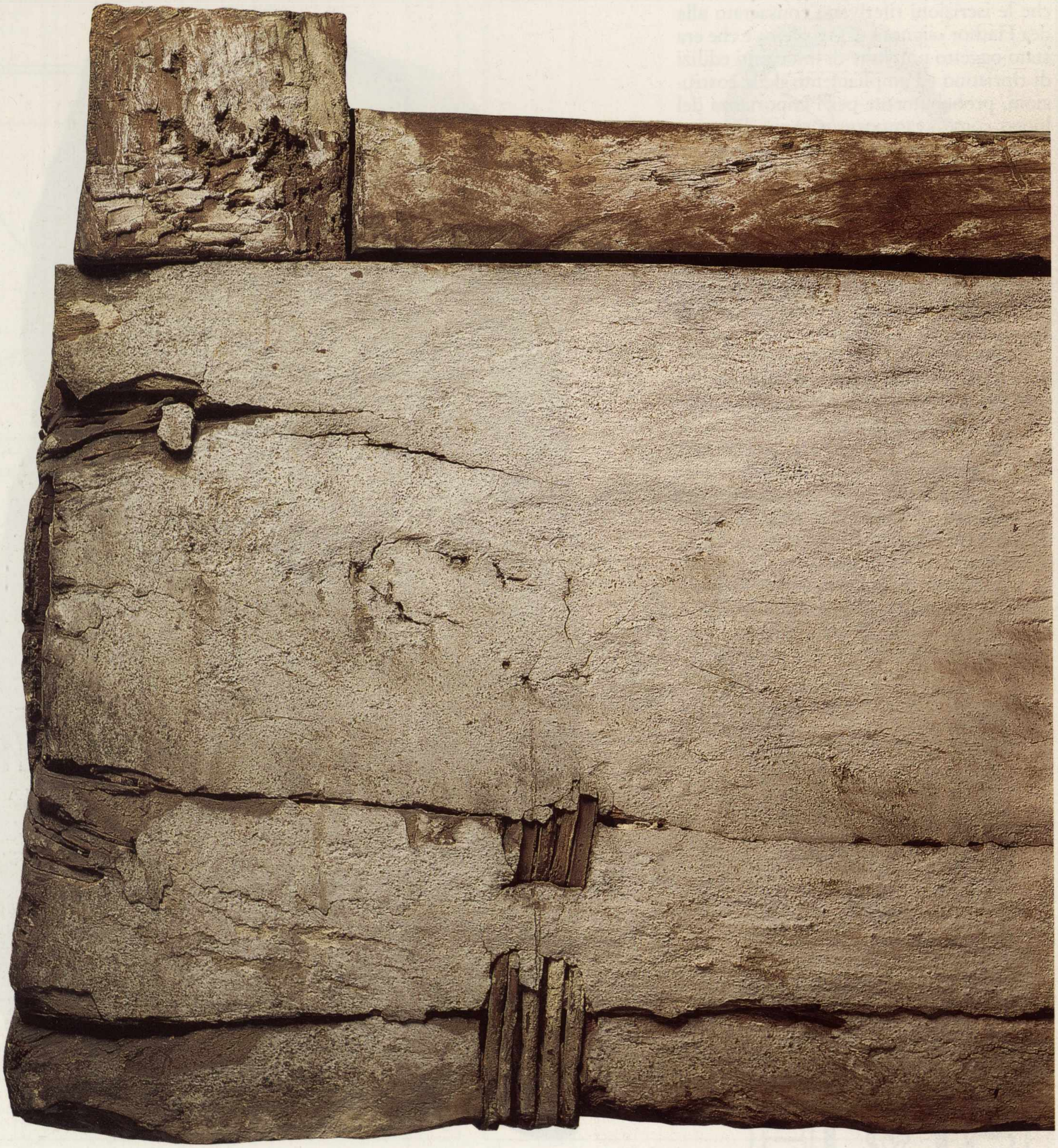
Se questi aspetti si collocano nel quadro della grande abilità raggiunta dagli antichi egizi nei vari campi dell'architettura e delle arti, è di considerevole rilievo la documentazione che ne deriva per l'epoca degli inizi del potere dinastico faraonico, la cui presenza ed i cui interventi in loco risultavano documentati dal pregevole frammento di blocco parietale con un sovrano nell'atto di celebrare un rito di fondazione (tav. 75). La costruzione della figura del re secondo schemi e gestualità già pienamente «codificate» come modi di «apparizione» del



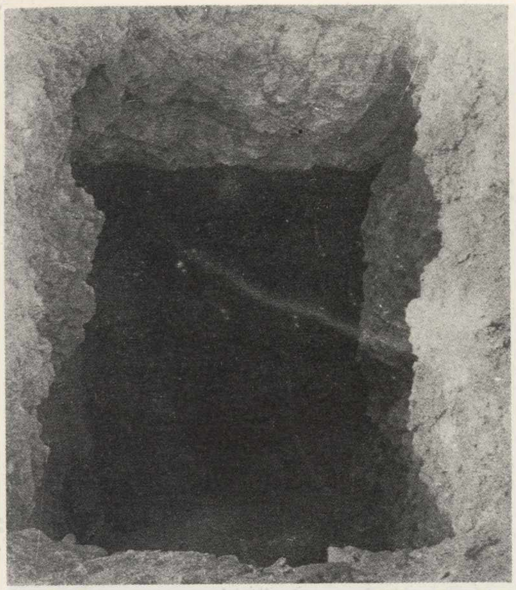




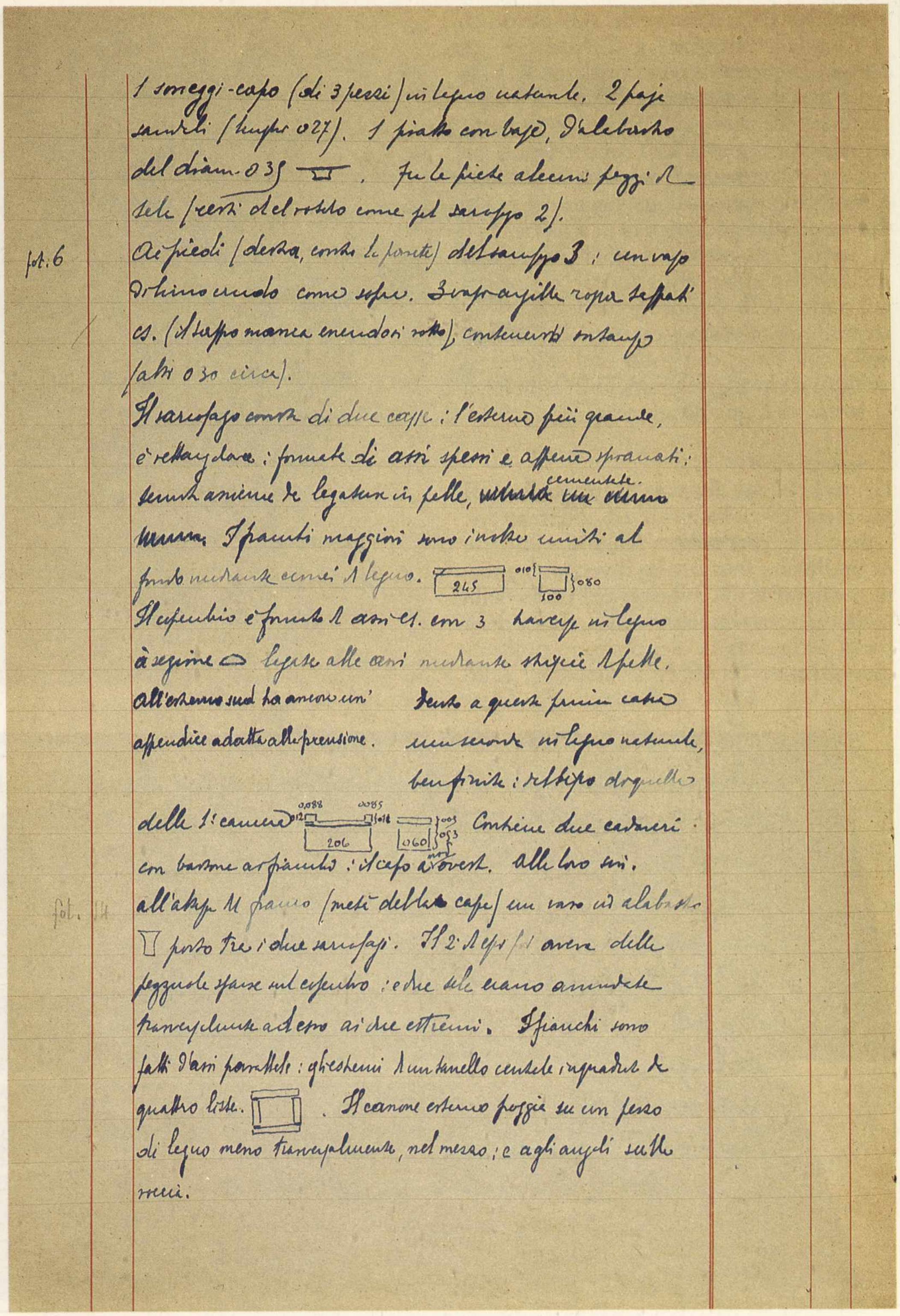
75. Blocco parietale del tempio della dea Hathor a Gebelein, costruito fin dalle prime dinastie sulla sommità della prima collina. Il rilievo riproduce su due registri una scena rituale identificata come celebrazione della fondazione del tempio da parte di un sovrano delle prime dinastie. La figura del re è riconoscibile dalla presenza della coda animale che caratterizza il suo abbigliamento cerimoniale. La presenza di frecce nella mano è conseguente al loro lancio per la definizione del perimetro di fondazione dell'edificio. Il faraone è assistito da uno scriba. In basso è raffigurata un'imbarcazione.



76. Particolare della cassa lignea collocata nell'ambiente d'ingresso della tomba degli «Ignoti». Le pareti erano state stuccate e dipinte per migliorare l'aspetto estetico del sarcofago, realizzato in legno locale di non eccezionale qualità. Lo strato di stucco bianco serviva a mascherare anche i particolari tecnici della giunzione delle assi mediante stringhe di cuoio.



sovrano e del suo ruolo rispecchia una realtà già pienamente sviluppata nella definizione dei rapporti uomo-dio e faraone-dio, che ha un evidente riflesso anche nel materiale impiegato per la consacrazione dell'edificio alla dea della località: la pietra. Utilizzata solo in sporadici casi per rivestimenti parietali e pavimentazioni sepolcrali (vani ipogei delle tombe monumentali dell'epoca), la pietra infatti si presenta immediatamente come elemento chiarificatorio della diversa dimensione che caratterizza la realtà divina da quella umana, rispettivamente il fondamento della solidità naturale espressa da uno dei suoi elementi più duraturi ed il campo del contingente e del «terreno» destinato ad una prospettiva di deperibilità e consumo fisico congenita alla genesi dell'uomo. Non a caso l'estensione dell'uso della pietra all'architettura non religiosa (edifici regali e privati) fu considerata una grande innovazione e comunque rimase limitata al campo della proiezione ultraterrena della dimensione individuale. Per questa sua operazione l'architetto Imhotep, ideatore del monumentale complesso funerario in pietra del re Zoser a Saqqara, fu considerato un simbolo di saggezza e conoscenza in quanto interprete della «misura» e della



1 sorreggi-capo (di 3 pezzi) di legno naturale. 2 paja sandali (lungh. 0.27). 1 piatto con base, d'alabastro del diam. 0.35 . Fra le pietre alcuni pezzi di stele (resti del soffitto come pel sarcofago 2).

fot. 6 Ai piedi (destra, contro la parete) del sarcofago 3: un vaso di bronzo crudo come sopra. 3 vasi argilla rozza tappati c.s. (il tappo manca essendosi rotto), contenenti sostanze (alti 0.30 circa).

Il sarcofago consta di due casse: l'esterna più grande, è rettangolare: formata di assi spessi e appena spianati: senza ancora le legature in pelle, [illegible] cementate. I pannelli maggiori sono inoltre uniti al fondo mediante cernieri di legno.

245 010 080 100

Il coperchio è formato di assi c.s. con 3 traverse di legno a sezione ⊂⊃ legate alle assi mediante strisce di pelle. All'estremo sud ha ancora un'appendice adatta alla prensione. Dentro a questa prima cassa una seconda di legno naturale, ben finita: del tipo di quelle della 1ª camera

0,088 0085 012 016 206 003 053 060

Contiene due cadaveri con bastone a fianco: il capo a ovest. Alle loro [illegible].

fot. 11 all'altezza del fianco (metà della cassa) un vaso d'alabastro posto tra i due sarcofagi. Il 2° [illegible] avere delle pezzuole sparse nel coperchio: e due stele erano annodate trasversalmente attorno ai due estremi. I fianchi sono fatti d'assi parallele: gli estremi d'un tavolello centrale inquadrato da quattro liste. . Il cassone esterno poggia su un pezzo di legno messo trasversalmente, nel mezzo; e agli angoli sulle rocce.

77. *Ingresso della tomba, scoperta nel gennaio 1911, in una fotografia d'epoca allegata al manoscritto del giornale di scavo.*

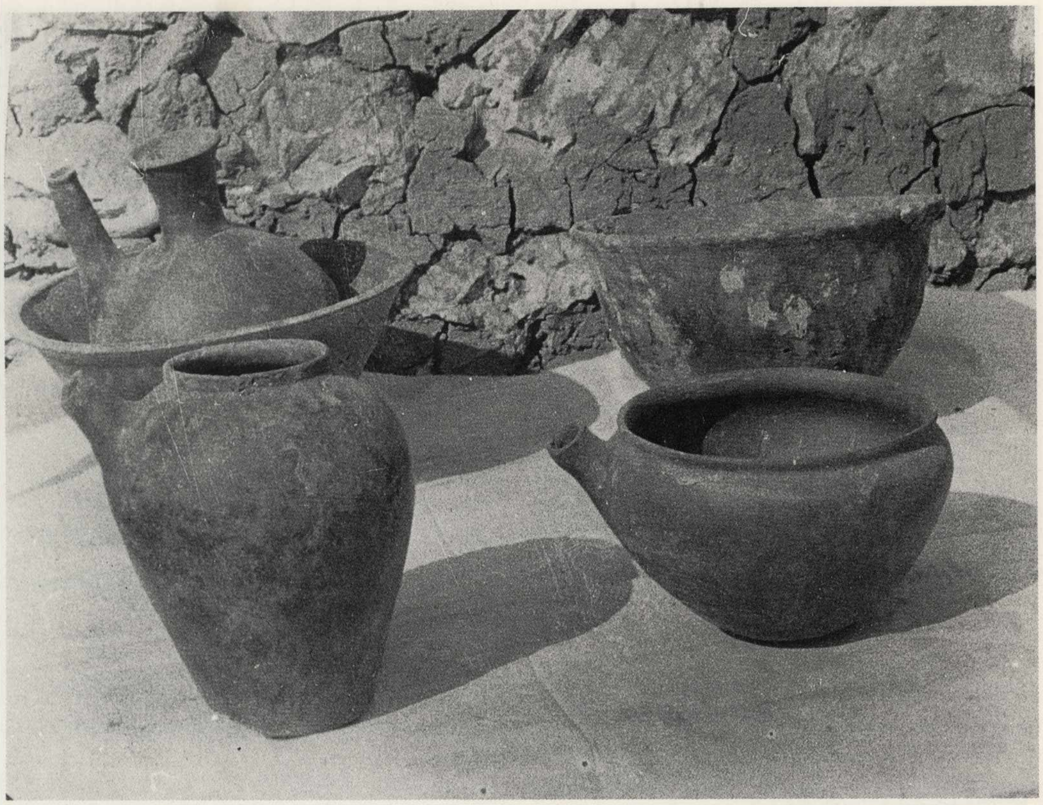
78. *Pagina del giornale di scavo redatto dal Rosa con la descrizione della tomba degli «Ignoti» ed il disegno del sarcofago rinvenuto nella prima stanza.*

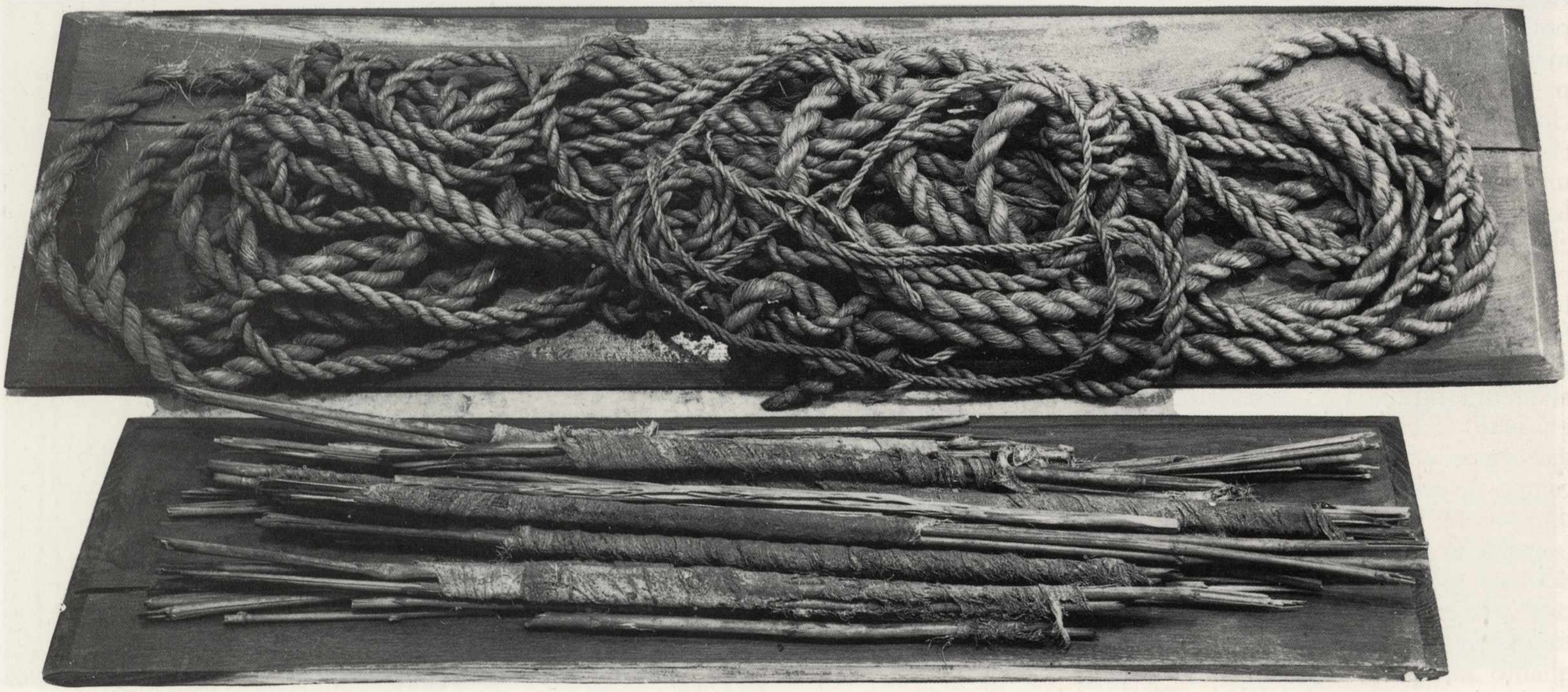
«funzione» della natura e dei suoi elementi.

Con la costruzione a Gebelein di un tempio in pietra di eccezionale qualità sia nella scelta del materiale (calcare di buona qualità dalle cave della zona, ampiamente sfruttate per questa loro caratteristica) sia nella sua lavorazione da parte di scultori di notevole preparazione siamo nel pieno di una politica governativa di affermazione di potere ed interventi politico-culturali unitari, che in ambito religioso così come nel campo delle tradizioni funerarie definiscono e descrivono i caratteri dell'azione dell'uomo nei confronti del divino e dell'ultraterreno, raggiungibili attraverso le forme dell'umano operare.

L'Antico Regno

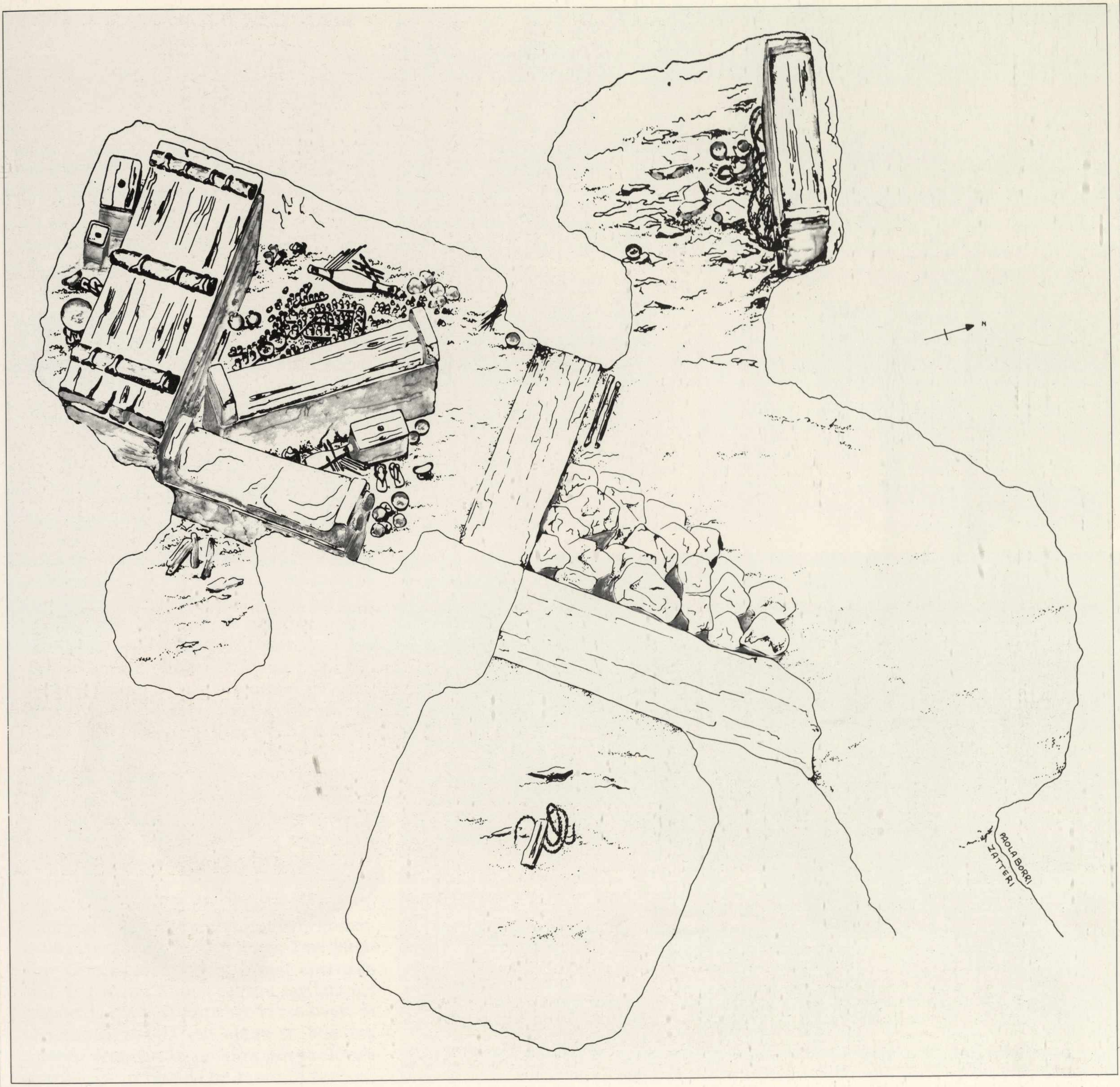
Le indicazioni fornite a proposito del processo di definizione ed affermazione unitaria del programma religioso-culturale di tradizione «nazionale» divengono ancora maggiori e più evidenti nel corso della metà del terzo millennio a.C., epoca della piena formulazione del progetto politico-organizzativo faraonico in ambiente valli-



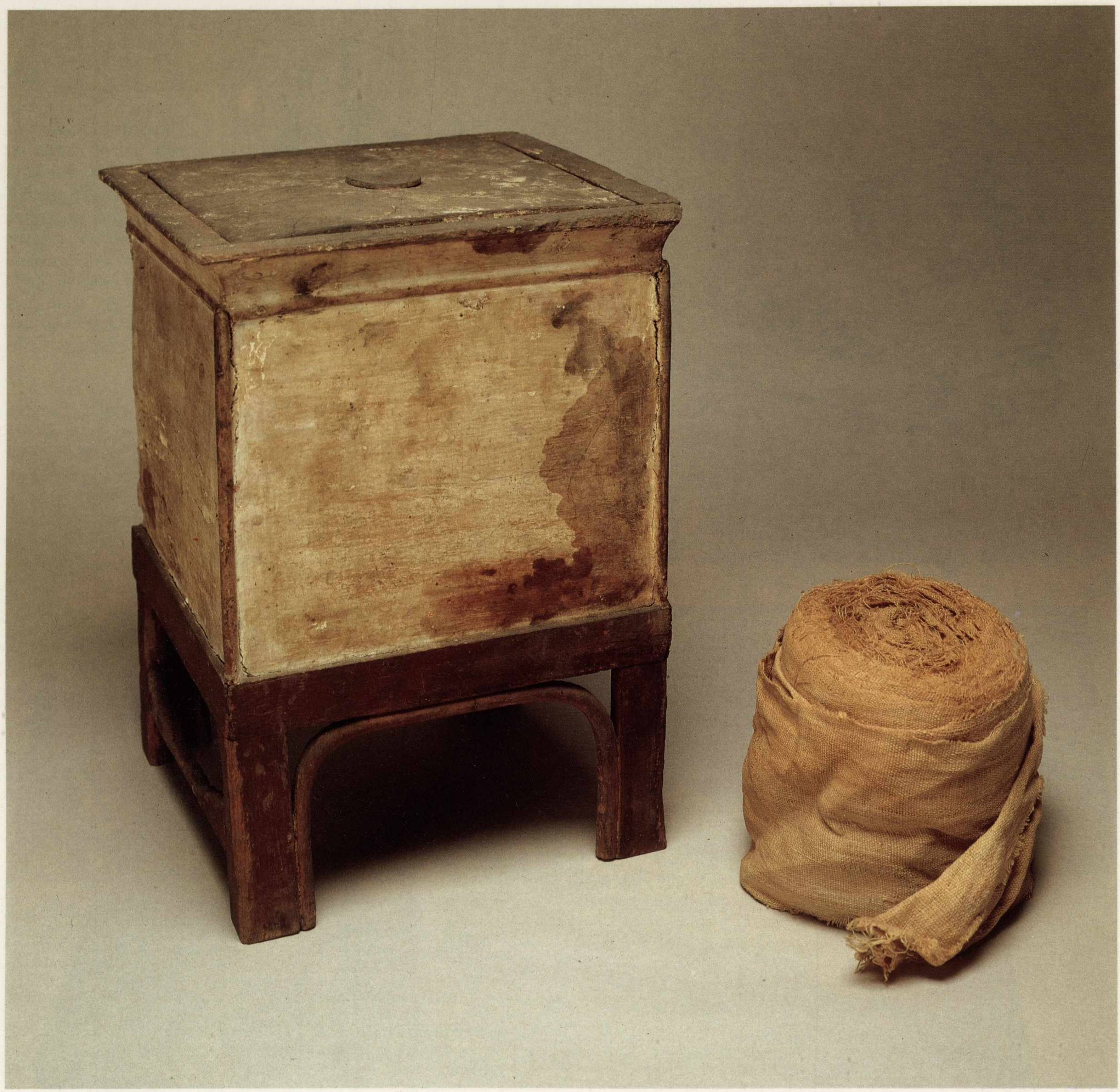


79. Corredo vascolare a disposizione del defunto deposto nel primo ambiente della tomba degli «Ignoti»: grossa ciotola per alimenti, recipienti con beccuccio e brocca con catino per il lavaggio delle mani. La collocazione degli oggetti nei pressi della cassa doveva consentirne la disponibilità alla persona nell'aldilà. Dal punto di vista funzionale erano finalizzati a garantire il consumo del pasto funebre e la preliminare operazione del lavaggio delle mani.

80. Corde di vario spessore rinvenute in loco sotto la cassa ed usate probabilmente per il suo trasporto nell'ambiente funerario.



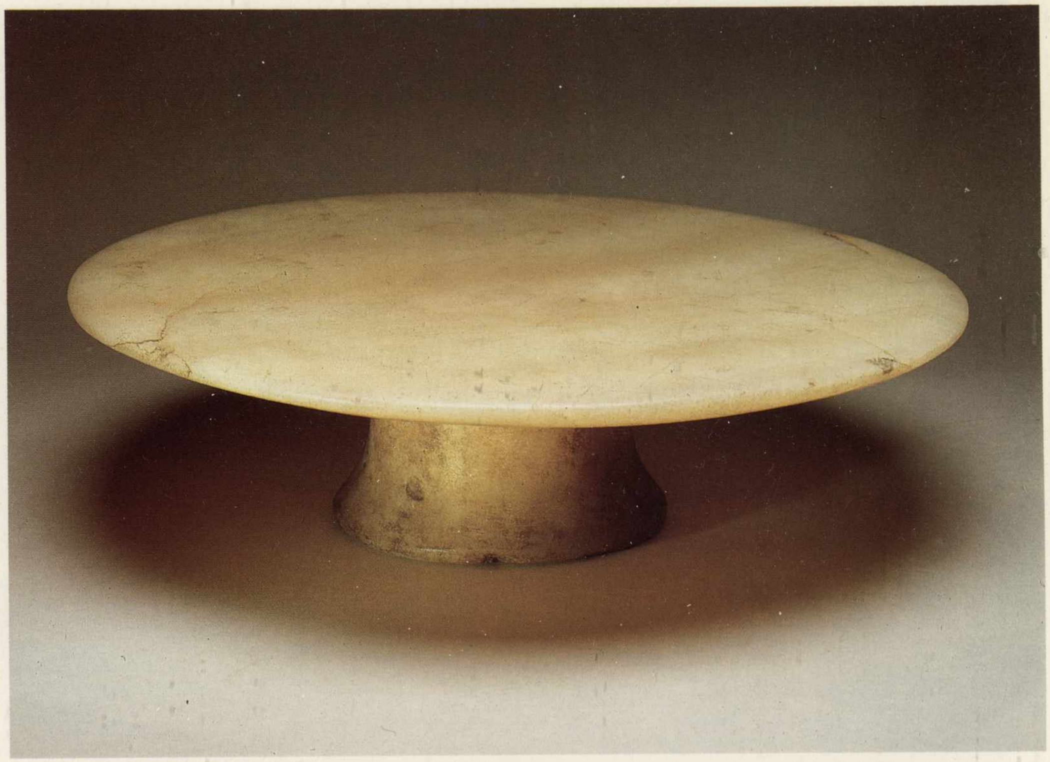
81. Ricostruzione del contesto archeologico della tomba degli «Ignoti», scoperta nel gennaio del 1911 e descritta nel giornale di scavo redatto dal Rosa. Nel primo dei tre ambienti, di cui uno vuoto, era stato collocato un sarcofago ligneo con scheletro avvolto in tele e nel secondo vano erano due deposizioni in cassa, di cui una di grandi dimensioni e contenente una seconda con salma avvolta in bende sovradipinte in corrispondenza del volto. Un'analoga deposizione era all'interno della cassa in pietra. La tomba non presentava traccia di violazione ed il corredo era intatto.



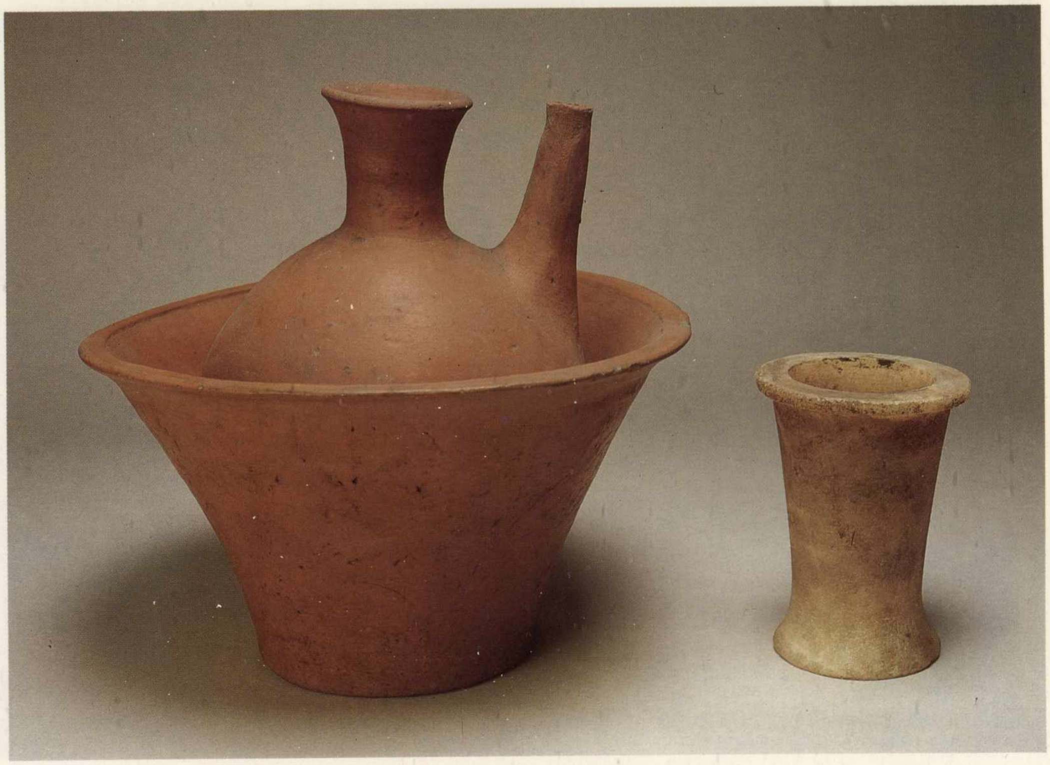
82. Cofanetto ligneo stuccato e dipinto e rotolo di bende rinvenuto nella tomba degli «Ignoti». Il corredo di articoli domestici era abbastanza consistente e di qualità ed ugualmente il settore dell'abbigliamento era costituito da molte tele di vario tipo e qualità.

vo nilotico e degli iniziali tentativi di un suo ingresso all'estero nelle aree di diretto contatto con il paese (Sinai e centri siropalestinesi di consolidati rapporti commerciali quali Biblo ad est, zona nubiana e tribù delle oasi a sud ed ovest).

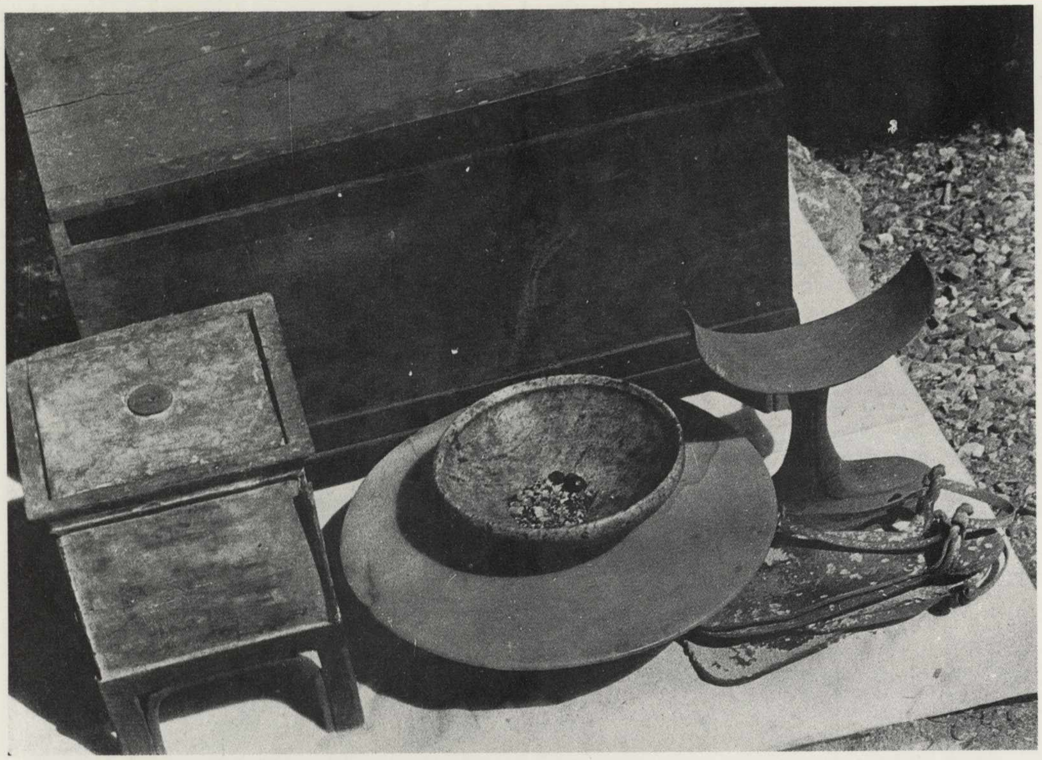
A quest'epoca di intensificazione del processo di identificazione «nazionale» del paese appartengono interessanti dati informativi, che dall'ambito propriamente funerario del contesto archeologico di rinvenimento (settore della necropoli di Gebelein sul fianco nord-orientale della collina settentrionale, cfr. tav. 39) contribuiscono a definire un quadro di rapporti centro-periferia di notevole interesse ai fini della conoscenza delle modalità di reperimento dei materiali e degli oggetti di arredo delle sepolture e della valutazione delle innovazioni introdotte in ambito rituale. La nostra attenzione sarà indirizzata all'osservazione di uno dei contesti di maggiore rilevanza rinvenuto nell'area per l'assenza di tracce di violazione e saccheggi: gli ambienti funerari di personaggi rimasti ignoti per la mancanza di oggetti con la scrittura dei loro nomi. La sepoltura era stata riportata alla luce nei giorni 27 e 28 gennaio del 1911 con la rimozione dei detriti che ne occultavano l'ingresso e un accurato resoconto delle attività è riportato nel giornale di scavo redatto dall'assistente dello Schiaparelli nella conduzione dei lavori a Gebelein, Virginio Rosa. Alla pagina 29 del diario leggiamo che ripreso lo scavo «a metà costa si trova un taglio nella roccia». Il giorno 28 si toglie il materiale roccioso accumulatosi nel luogo e «si mette in luce un'apertura larga circa 1,40... Essa dista dalla superficie circa due metri: lo strato che la ricopriva era formato super. di sabbia, infer. di pezzi di calcare commisti a sabbia. A detta apertura immette una specie di corridoio lungo 2 m. largo 2 m. circa, scavato nella roccia e aperto in alto. Si penetra in una camera tagliata nel calcare: la quale si restringe verso ovest in una cameretta (la cui apertura non era turata); verso est in un'altra più profonda e più ampia turata da un muro di mattoni

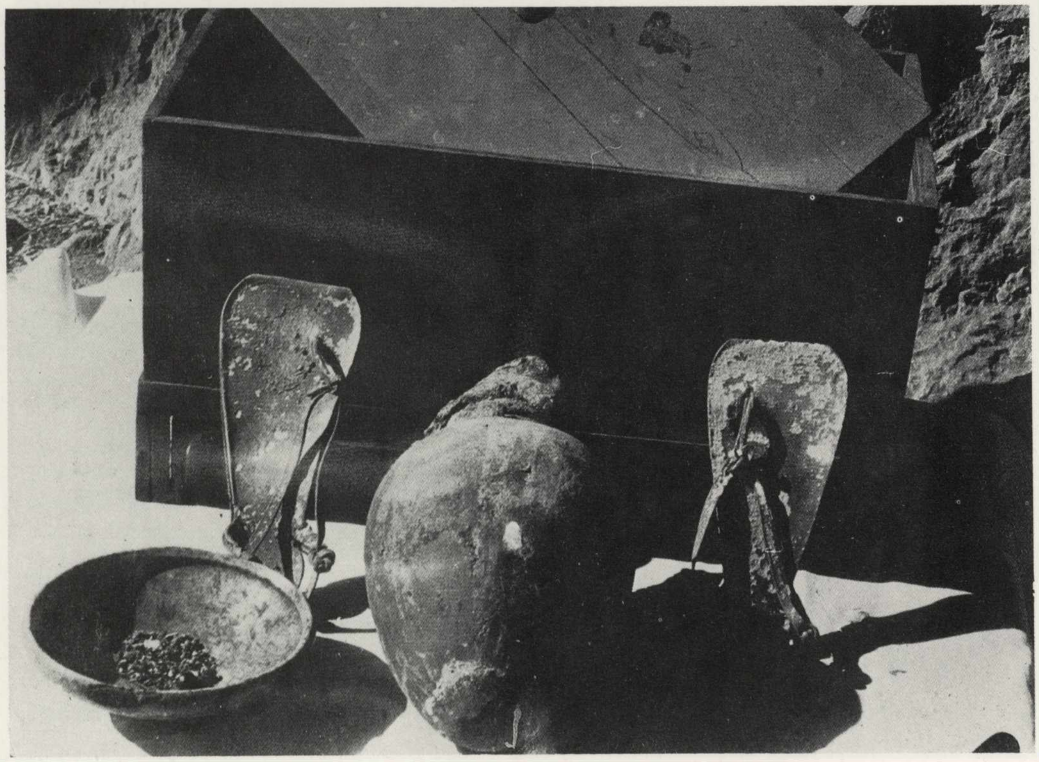


83. Vassoio in alabastro del corredo descritto, attestazione dell'ampia distribuzione di articoli di artigianato di lusso. Analoga tipologia è in uso infatti sia in area menfita sia in zona altoegiziana e conferma l'unitarietà della circolazione culturale nella valle del Nilo sulla base del programma politico emanato dalla casa reale.



84. Acquamanile in ceramica (catino e brocca) e vasetto in alabastro: entrambi gli oggetti figurano sovente nei corredi funerari e sulle lapidi commemorative per consentire al defunto di poter disporre del necessario per la cura e l'igiene della propria persona. In modo molto caratteristico il vasetto era collocato nello spazio tra le due casse all'altezza del volto per permettere al defunto di godere della fragranza del suo contenuto.





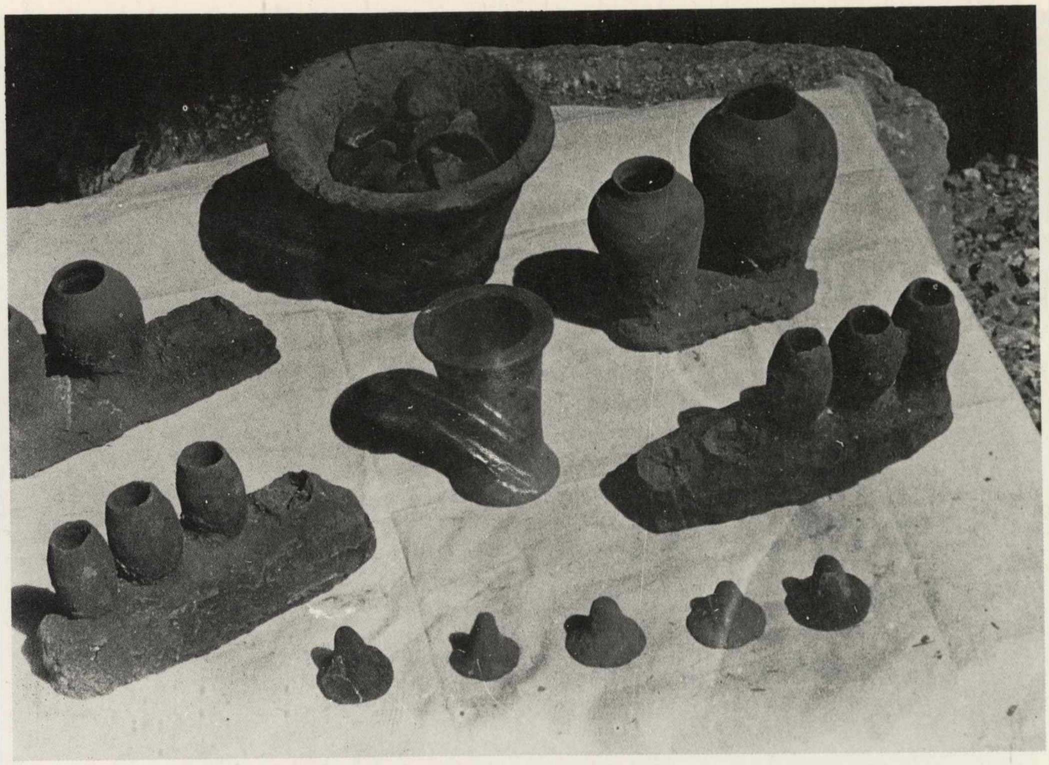
spesso 088 ed alto 2 m.; verso sud in una terza più grande della precedente turata da un muro che fa angolo retto col suddetto: spesso 067 alto 1,75. Un cumulo di macigni protegge i due muri: stendentesi fin quasi alla porta d'accesso» (tavv. 77, 78, 81).

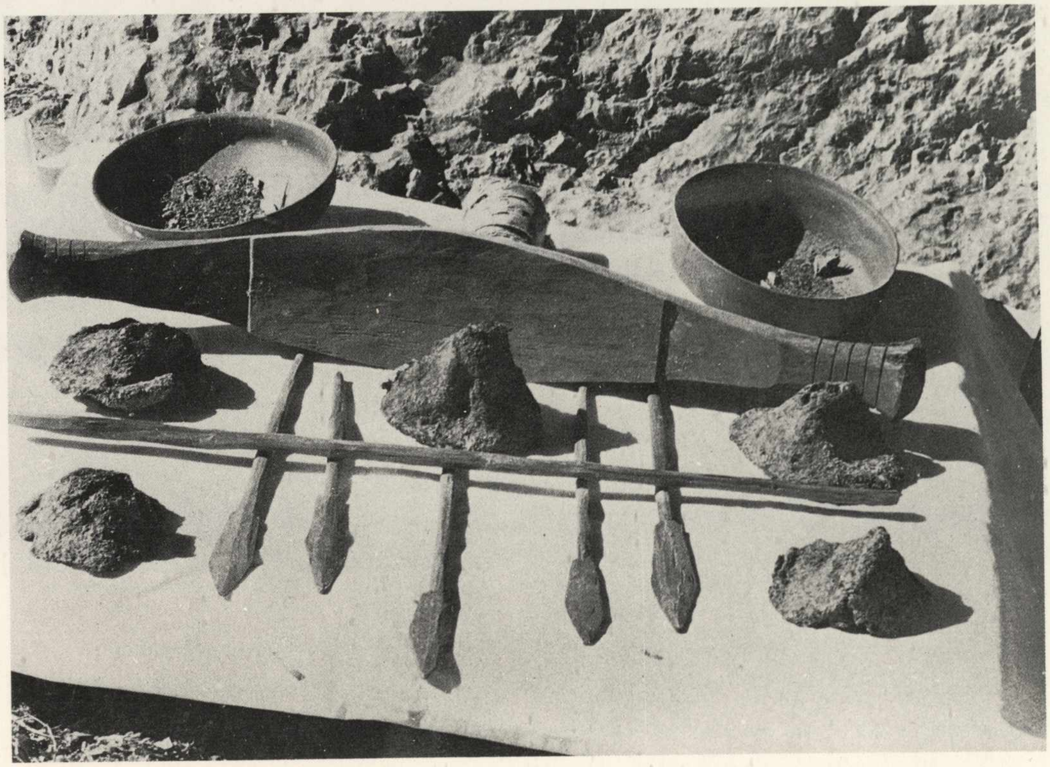
La «1a camera» aveva una larghezza di 350 centimetri e un'altezza di 250. «Addossato alla parete destra (di chi osserva) è un sarcofago in legno [tav. 76]: ai piedi del quale, a sin. 5 vasi in terracotta: esso poggia su pietre e in parte su una corda che copre il suolo all'intorno [tav. 79, 80]». Seguono misure, disegni e descrizione della cassa e del corredo vascolare relativo. Togliendo i detriti che erano nell'ambiente fu riportato alla luce anche «un vaso d'argilla cruda», che le ricerche in campo vascolare permisero di identificare in seguito con forme di cottura di pani. Nella «2a camera (largh. m. 3, lungh. 4). Il suolo è diseguale: di tre casse: la maggiore è a un livello più basso. Noto che davanti al muro che ne otturava l'entrata sono stati trovati due grossi legni (paralleli al muro) usati al trasporto delle casse». Segue il disegno con la dislocazione delle tre casse e la relativa descrizione: «a) zona della cassa doppia grande. A destra, appena entrati, un vaso in terra cruda: a fianco, appoggiato alla parete, un fascio di frecce. Ai piedi di esso il suolo s'avvalla fino al piano su cui poggia il sarcofago 3» (numero che indica la cassa di maggiori dimensioni depositata nell'ambiente). Abbondante ne era il corredo: «5 pani coniformi veri, 1 barca in legno (perpendicolare alla cassa)... 35 vasetti argilla... con relativo supporto... 17 vasetti come i precedenti... 2 piatti in terracotta (diam. 020). Appoggiato al fianco della cassa un vaso ovale in terracotta con tappo a cono di mota. Questi oggetti sono alla sinistra del capo del defunto. Dietro al capo... 1 cofano in legno... 1 coppa in pietra... 1 rotolo piccolo di bende. Dei pezzi di bronzo... 1 altro cofano più piccolo. 1 sorreggi-capo in legno... 2 paia di sandali... 1 piatto con base, d'alabastro... Ai piedi... un vaso di

85. Arredi depositati presso la grande cassa lignea della tomba degli «Ignoti»: un confanetto in legno stuccato e dipinto di bianco; un cofano di dimensioni maggiori contenente stoffe e con un elenco dei tessuti redatto in grafia ieratica all'interno del coperchio; un vassoio in alabastro ed una scodella in pietra; un poggiatesta ligneo ed un paio di sandali in cuoio. In una sepoltura il vasellame e gli articoli da mensa dovevano servire a garantire la presenza degli alimenti e del necessario per il pranzo; il poggiatesta consentiva un comodo riposo ed i sandali completavano il vestiario. Alla conservazione di stoffe ed altri oggetti di tipo domestico o da lavoro (ad esempio utensili) erano finalizzati i cofani generalmente in legno.

86. Giara fittile per alimenti insieme ad altri oggetti del corredo già descritti in una fotografia d'epoca.

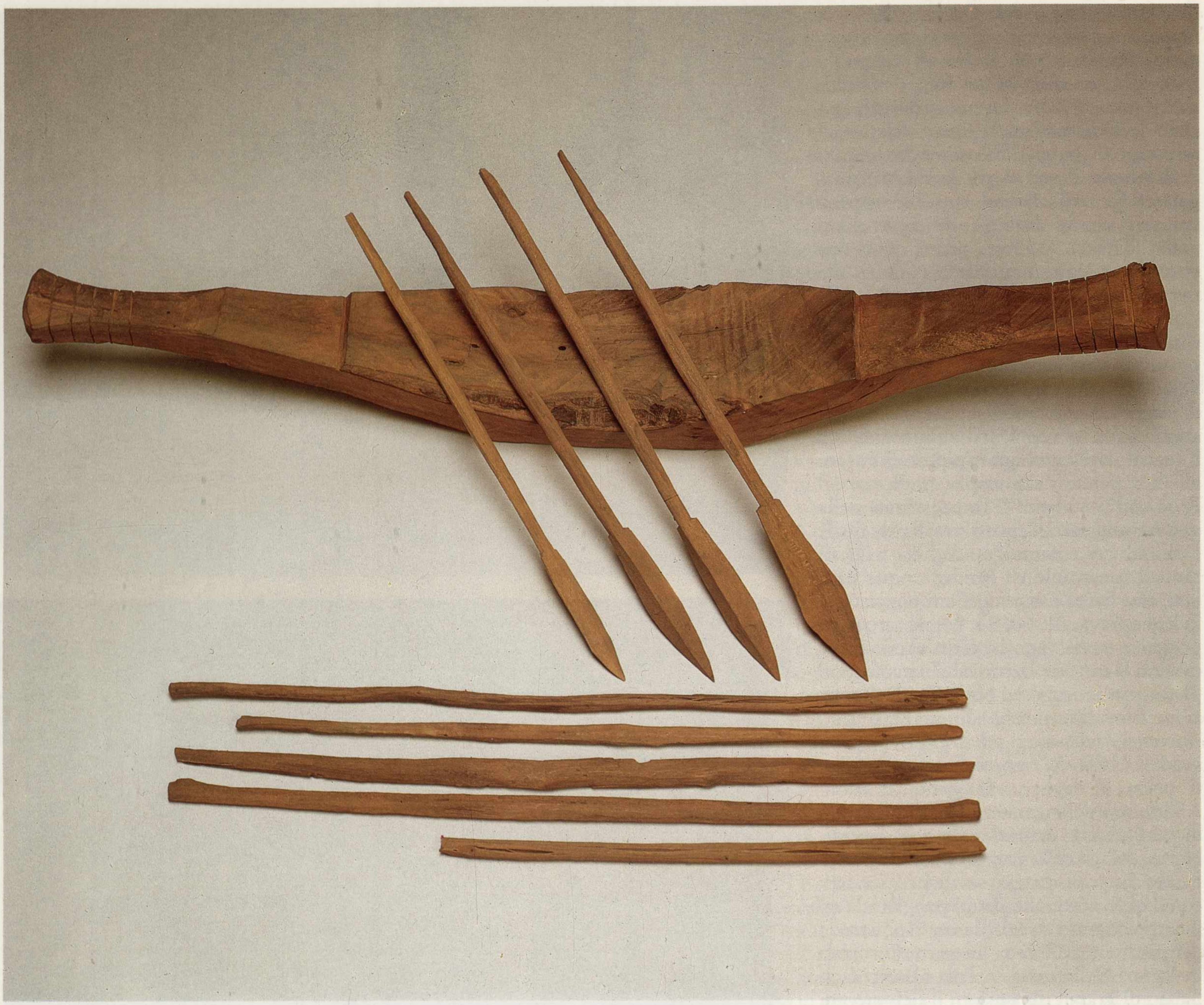
limo crudo come sopra. 3 vasi argilla rossa tappati...». In nota si aggiunge che appoggiato alla cassa era anche un catino in terracotta «contenente un'anfora a becco rotto» (tavv. 82-92). Di notevole interesse sono le osservazioni seguenti relative al sarcofago di grandi dimensioni che «consta di due casse: l'esterna più grande è rettangolare: formata di assi spessi e appena spianati: tenuti assieme da legature in pelle... Dentro a questa prima cassa una seconda in legno naturale ben finita: del tipo di quella della 1a camera». Alla sinistra del defunto, all'altezza del fianco «(metà della cassa) un vaso in alabastro posto tra due sarcofaghi» (tavv. 84, 95, 96). «Il cassone esterno poggia su un pezzo di legno messo trasversalmente: e agli angoli sulle rocce». Meno abbondante era il corredo del sarcofago in pietra addossato all'altra parete della stanza, indicato dal Rosa con il numero 2. In prossimità della cassa erano stati deposti vasellame fittile e litico, un cofano grande, un paio di sandali, un rotolo di bende, cinque pani veri, una barca con remi ed un poggiatesta in legno (tavv. 89, 90, 93, 94). Il sarcofago poggiava su bastoni. La terza cassa, collocata tra il cassone ligneo ed il sarcofago in pietra, era in legno ed era priva di deposizione funeraria, poiché all'interno furono rinvenute tele, una selce e un paio di sandali. Nella «3a camera» furono rinvenuti pezzi di legno, una corda e cocci. All'interno delle casse collocate negli ambienti funerari i defunti erano così deposti. Nel sarcofago della prima camera la persona era in posa distesa sul fianco sinistro con il capo sostenuto da un poggiatesta ed il corpo coperto da tele; in corrispondenza dei piedi era collocato un paio di sandali in legno. Nella cassa interna al sarcofago ligneo di grandi dimensioni il defunto era in posa distesa sul fianco sinistro, accuratamente avvolto da bende e tele dipinte in corrispondenza della testa per riprodurne capelli, occhi e bocca. A lato erano due bastoni lignei. Nella cassa in pietra il defunto giaceva disteso sul fianco sinistro ed era avvolto da bende e tele dipinte in



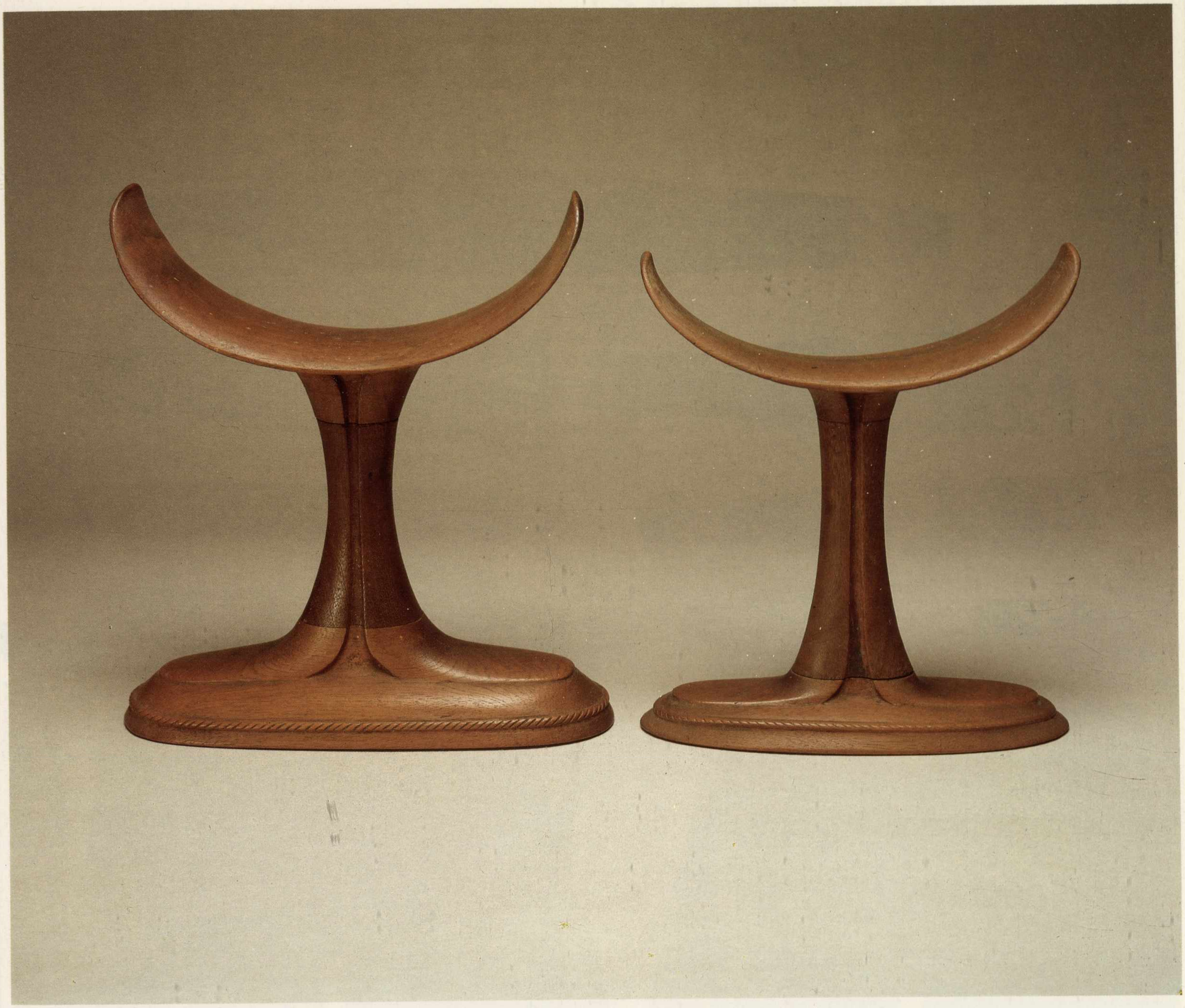


87. Modellini di granai in argilla, una forma per la cottura del pane in terra ed un vasetto per unguenti in alabastro appartenenti al corredo della cassa di grandi dimensioni. Alimentazione e cura della persona erano fondamentali per i servizi giornalieri del culto del defunto.

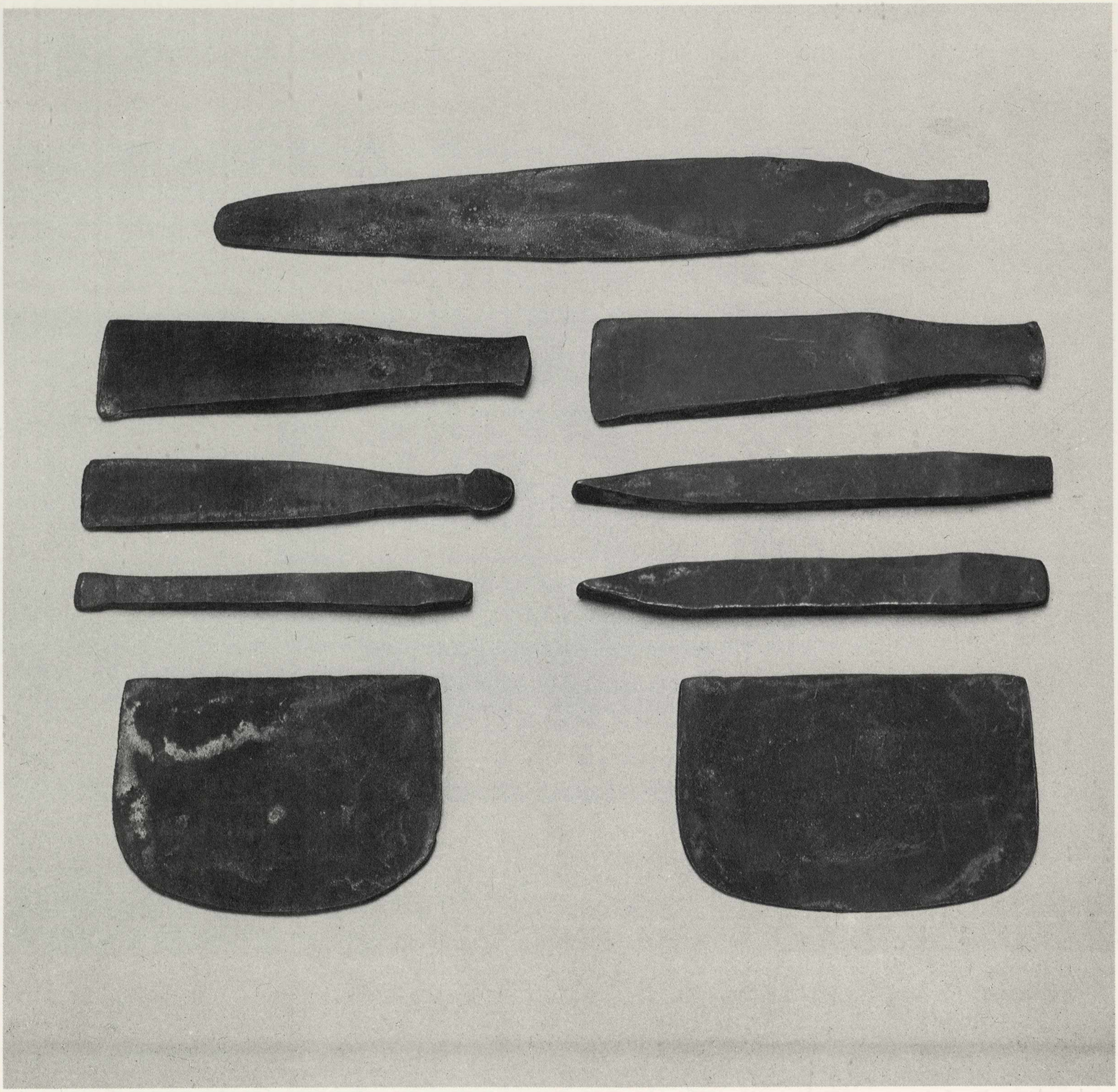
88. Forme di pani, ciotole fittili ed imbarcazione completa di remi e barre appartenenti al ricco corredo della grande cassa lignea. Alimenti e mezzi che consentissero la mobilità del defunto erano considerati fondamentali per la sua sopravvivenza.



89. La seconda delle due imbarcazioni depositate nella tomba degli «Ignoti» per i defunti nella cassa di grandi dimensioni ed in quella in pietra.



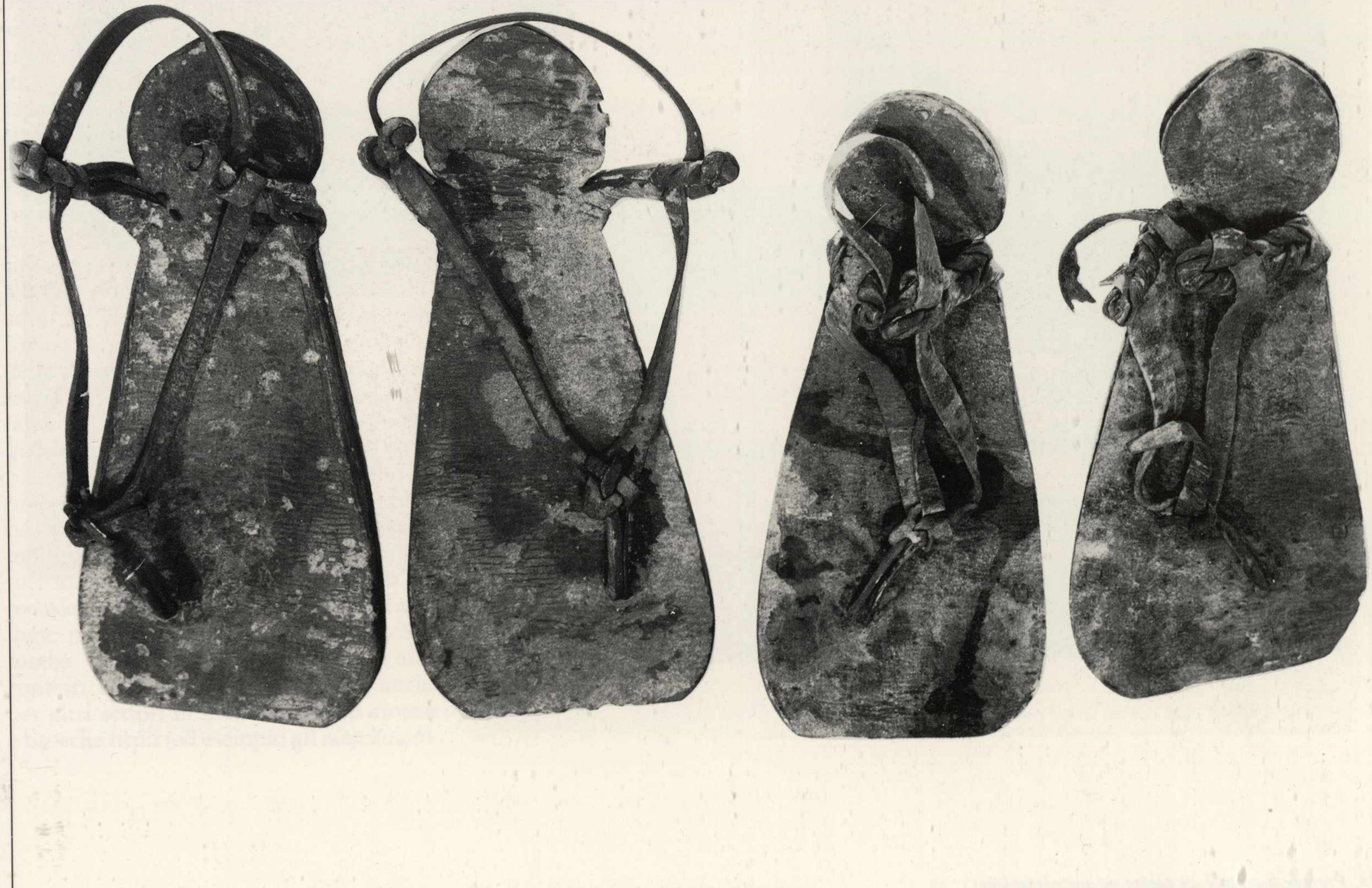
90. Poggiatesta in legno d'importazione deposti presso la cassa di grandi dimensioni e quella in pietra. Gli esemplari sono di eccezionale fattura e denotano la qualità ed il pregio del corredo disponibile per i proprietari della sepoltura.



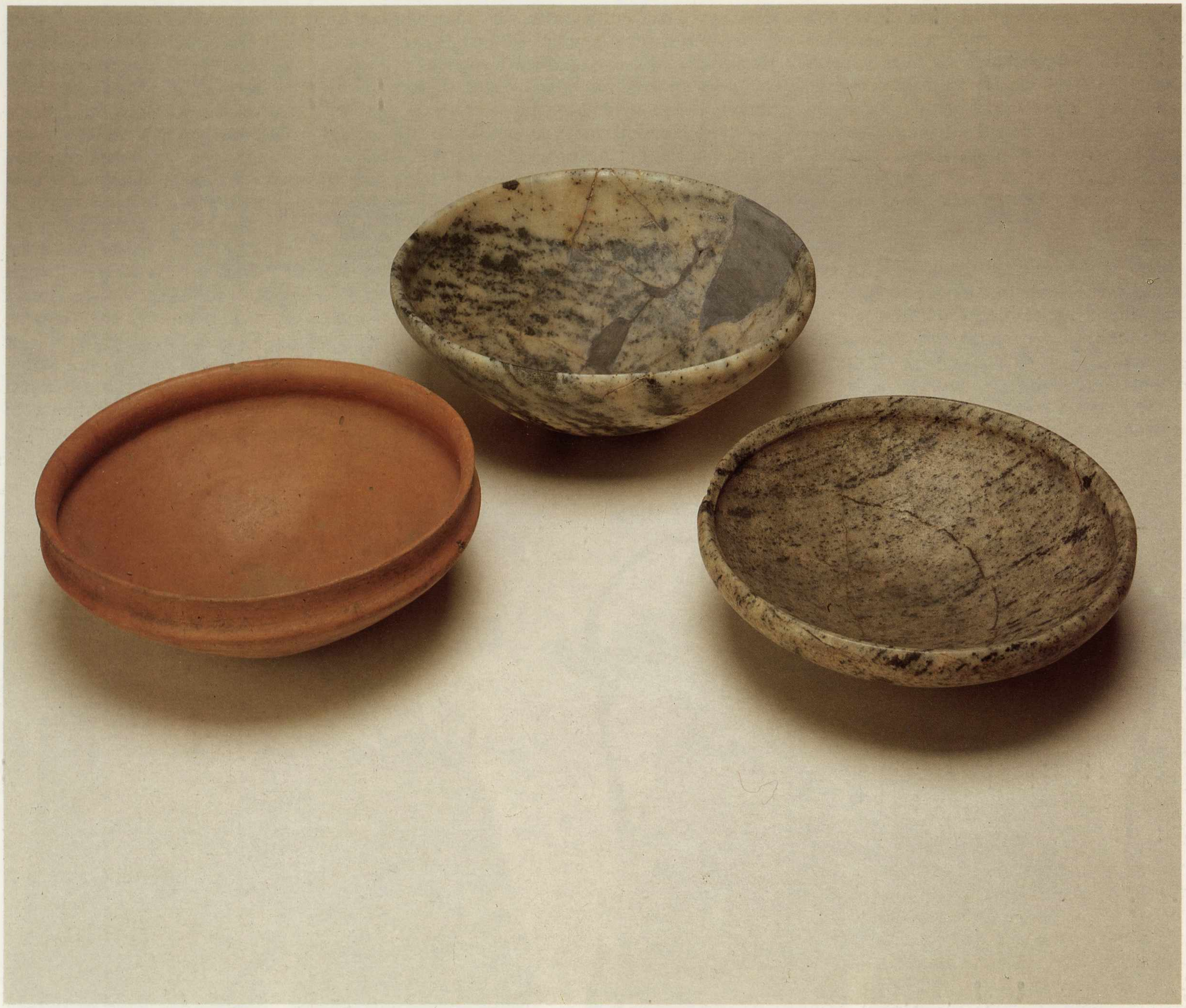
91. Lame di attrezzi in bronzo depositati nella tomba degli «Ignoti»: una spatola, asce dal taglio diritto e semilunato, scalpelli. La deposizione dei modelli di utensili da lavoro aveva lo scopo di ricreare nella nuova «dimora» la globalità del mondo del lavoro e della produzione garantendone la continuità nel tempo.

corrispondenza del volto. Databile al 2400 a.C. e per il suo carattere di sepoltura inviolata, la scoperta effettuata si presenta come l'interessante esemplificazione delle tradizioni funerarie private locali con importanti riflessioni sul loro rapporto con i contemporanei costumi di tipo «nazionale». Da questo punto di vista dati significativi emergono dal confronto di specifiche componenti degli arredi (ad esempio gli articoli in legno quali imbarcazioni e cofani o il vasellame fittile e litico) con analoghe presenze in contesti funerari ben più lontani quali la necropoli della capitale o i cimiteri di altre zone periferiche quali le stazioni oasitiche ed altri centri altoegiziani.

Se nell'ambito delle tradizioni di cura e rispetto del defunto con relativa deposizione in casse rettangolari di notevoli dimensioni siamo in presenza di una ormai già pienamente diffusa pratica di sepoltura con posa distesa sul fianco sinistro, nel campo delle modalità pratiche di conservazione del corpo il contesto sepolcrale in esame ci introduce a consuetudini differenziate di avvolgimento della persona in tele a copertura dello scheletro (defunto della cassa della prima camera) o in bende e tele a protezione dei singoli arti, del torace e della testa (defunti entro il cassone ligneo e del sarcofago in pietra). Ancora più interessante è l'osservazione resa possibile dalle indagini radiografiche effettuate, che in questi ultimi due casi rivelano lussazioni a carico degli scheletri con parti anatomiche non correttamente in sede. Uno dei due defunti inoltre rivela il taglio della parte anteriore del volto e la successiva plastica in cera. Se da una parte la differenziazione nella tipologia di avvolgimento del corpo del defunto, associata allo *status* particolare dei due scheletri, potrebbe far pensare ad una soluzione specifica utilizzata per ricreare un'unità fisica andata perduta (significativo è il caso della plastica in cera per il volto del defunto in cassa litica), il repertorio di questi tipi di cura del defunto non appare esclusivo di questa sepoltura, ma compare anche in altri contesti funerari, tra cui quello della capitale menfita. A Saqqara in una tomba coeva appartenente al defunto Ka-Hai ed al figlio Nefer troviamo un analogo rituale con avvolgimento dei singoli arti del defunto e con ricreazione plastica del volto. Sebbene in questo caso l'intervento sia ancora più

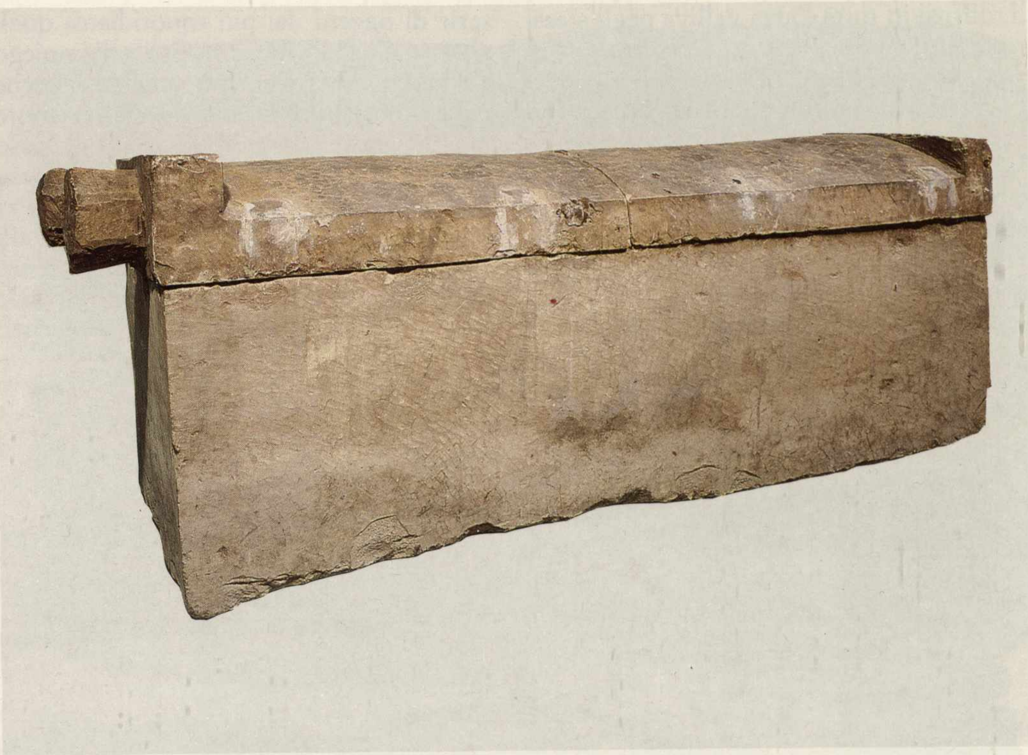


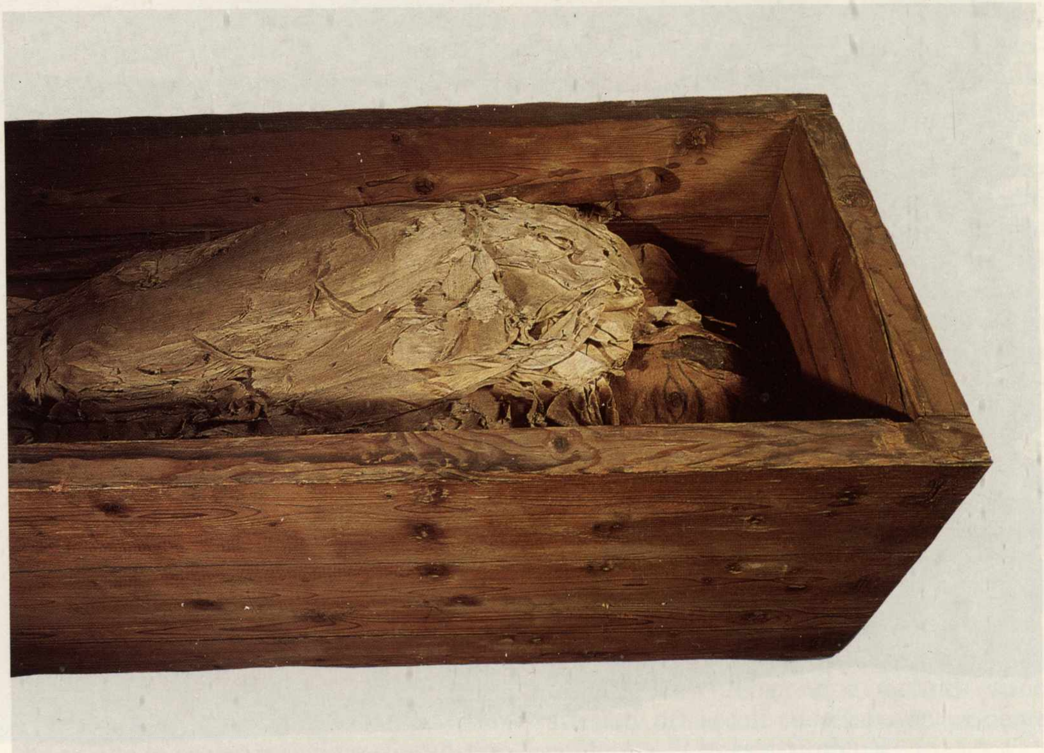
92. Sandali rinvenuti presso la cassa lignea di grandi dimensioni. Aveva un paio di calzature anche il defunto nella cassa del primo ambiente: erano state collocate all'interno del sarcofago vicino ai piedi. Sandali erano stati deposti anche presso la cassa in pietra e all'interno della terza cassa lignea nel secondo ambiente.



93. Pregevoli ciotole in pietra ed un esemplare del vasellame fittile appartenente al corredo della tomba degli «Ignoti». La presenza di un così cospicuo settore di articoli da mensa e recipienti in pietra (vassoio, ciotole, vasetto per unguenti) e la qualità dei servizi in ceramica sono un significativo elemento di valutazione dell'importanza dei titolari della sepoltura. L'esistenza di oggetti lavorati in legno importato (poggiatesta e cofani per stoffe) ne è un'ulteriore conferma.

complesso, poiché realizzato mediante la modellazione dei tratti fisionomici nel gesso, sul tipo di una vera e propria maschera, entrambi i contesti citati potrebbero essere la conferma dell'esistenza di una pratica di cura del defunto finalizzata alla sempre maggiore specializzazione degli interventi, tali da garantire al massimo la conservazione dell'individualità della persona. È un tipo di riflessione confortata dall'uso sempre più frequente delle vere e proprie maschere funerarie, che si diffonderanno nei secoli successivi. Nella stessa tomba menfita citata sono presenti inoltre altri elementi di confronto con il contesto archeologico altoegiziano di Gebelein, ad attestazione e conferma dell'unità di costumi e tradizioni funerarie esistente nella comunità dell'epoca circa 600 anni dopo la costituzione dell'apparato politico unitario egiziano. Fanno parte del corredo della tomba caratteristici vasi per offerte alimentari con evidenti tracce della lavorazione manuale all'esterno del recipiente ed un modello di imbarcazione lignea con taglio dello scafo e dei remi abbastanza simile a quello degli esemplari facenti parte del corredo della tomba degli «Ignoti». Ancora nella necropoli menfita in contesti funerari sia in Giza sia in Saqqara ritroviamo la deposizione di serie di attrezzi tipologicamente simili ai modellini di utensili (asce semilunate e con taglio diritto, scalpelli, punteruoli, seghe), deposti nella tomba degli «Ignoti» a ricreare la globalità della dimensione del quotidiano mediante *realia* capaci di rievocare il mondo del lavoro e della produzione terrena. Aveva questa finalità d'altra parte tutto il complesso corredo sepolcrale nell'ambito di una tradizione enucleatasi già in età predinastica e caratterizzata da una progressiva moltiplicazione e specializzazione dei fattori implicati nella speculazione sulla dimensione ultraterrena. Similitudini ed analogie nella lavorazione degli arredi della tomba degli «Ignoti» rispetto ad altri contesti egiziani emergono inoltre anche per altri settori di manufatti quali ciotole e brocche fittili (ad esempio gli acquamani-

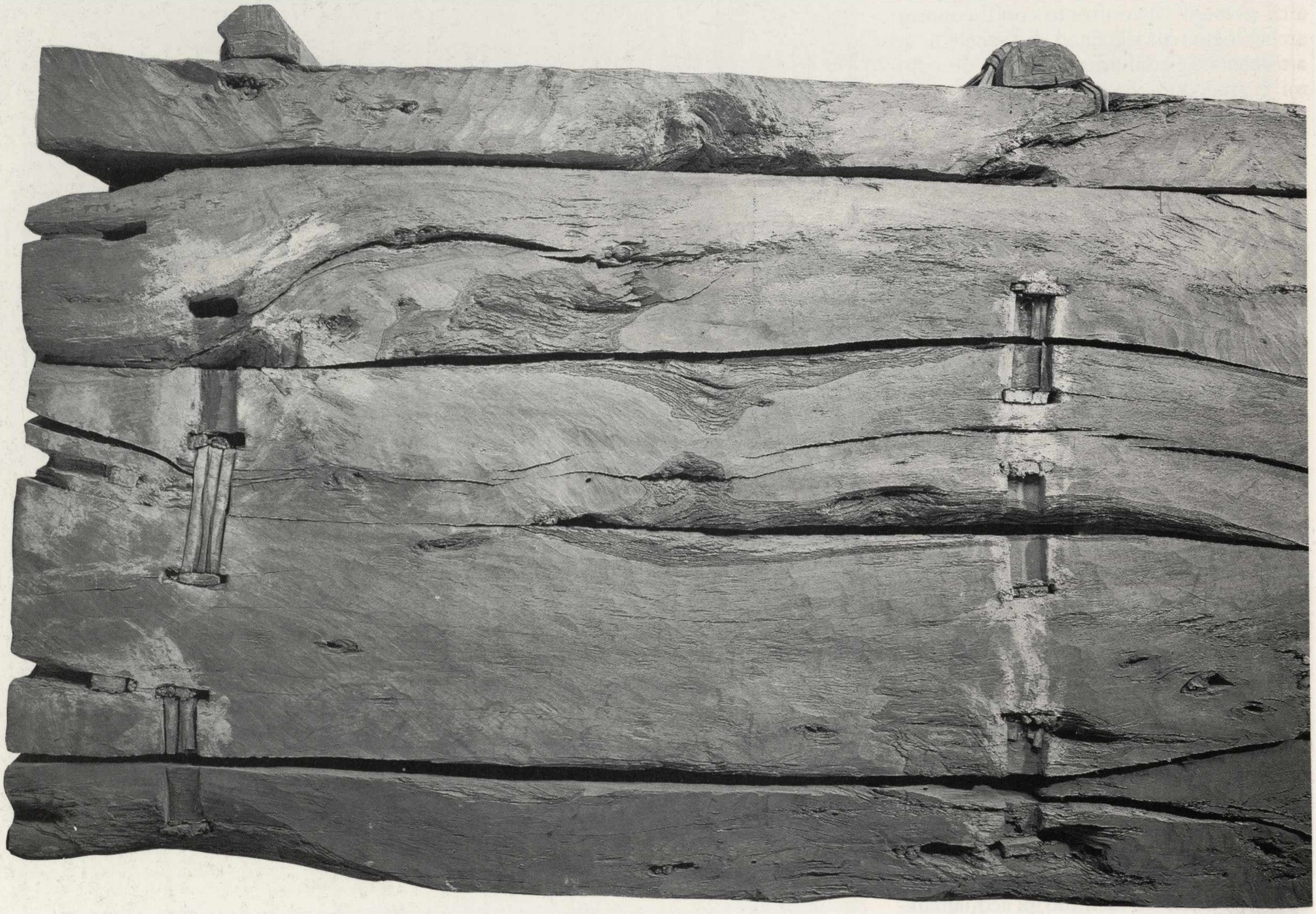




94. Il sarcofago in pietra che in origine conservava uno dei defunti in posa supina sul fianco sinistro: il corpo era avvolto da bende, sovradipinte in corrispondenza del volto in modo analogo al defunto dentro la cassa di grandi dimensioni.

95. Defunto nella cassa lignea all'interno del cassone. Le bende del volto sono dipinte in nero con l'indicazione dei capelli, degli occhi e della bocca. Il corpo è deposto supino sul fianco sinistro secondo l'uso dell'epoca, che limita la posa contratta alle sepolture molto povere.

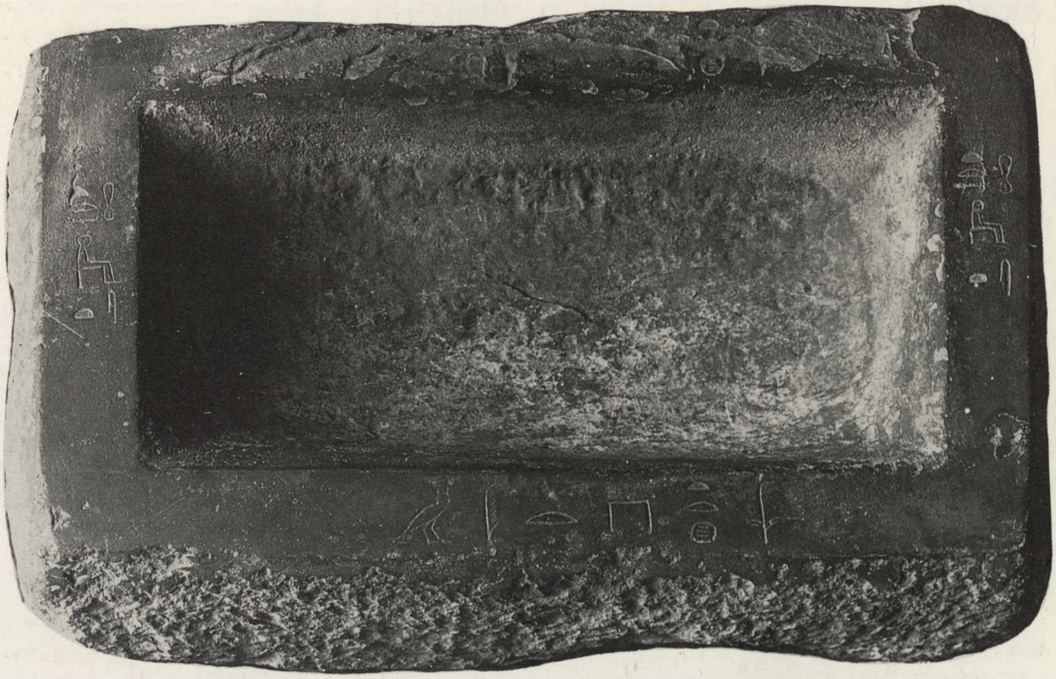
li, diffusi in tutta l'area valliva negli stessi repertori presenti nel corredo in esame), vasellame e vassoi in pietra, cofanetti lignei. Interessante è soprattutto il campo della produzione vascolare litica con analogie di lavorazione distribuite in un ampio ambito territoriale sia vallivo sia oasitico (ad esempio rinvenimenti di esemplari analoghi di ciotole nell'area dell'oasi di Dakhla). Questa particolare situazione, che attesta l'uso «nazionale» di tutta una serie di oggetti dai più «quotidiani» quali gli utensili ed il vasellame fittile di impiego alimentare (ritrovamenti analoghi anche nelle necropoli di Edfu e Tebe ad esempio in stratigrafie coeve) agli articoli di lusso quali il settore della produzione vascolare in pietra o i pregevoli cofani in legno ci introduce nella piena realizzazione di un orizzonte culturale unitario di esperienze e pratiche culturali, che in campo funerario come in quello religioso presentano ormai come acquisiti e comunemente diffusi alcuni riti e specifiche ricorrenze nella domanda dei relativi corredi. Carattere più locale hanno invece altri articoli quali i sandali ed i poggiatesta, che nel primo caso presentano diretti riferimenti a produzioni analoghe di tipo meridionale e nubiano (area di Ermenne) e nel secondo caso non hanno riferimenti per altre zone, confermando la permanenza di tradizioni culturali più specificamente territoriali nelle quali



96. Particolare del cassone ligneo della tomba degli «Ignoti» contenente una seconda cassa in legno con la salma avvolta in bende. Il sistema della giunzione delle assi è analogo a quello del sarcofago collocato nel primo vano ed utilizza cinghie di cuoio.

il sito di Gebelein si era già distinto nelle epoche precedenti (si veda ad esempio per il IV millennio a.C. l'uso della tela dipinta). D'altra parte nonostante l'assenza di iscrizioni e quindi la mancanza di informazioni sullo *status* sociale dei defunti, il carattere del corredo funebre qualifica la loro importanza, e quella del loro centro, che consentiva il possesso di oggetti di gran pregio realizzati con materiali di non facile reperibilità (legni di importazione e pietre da cave di monopolio «statale») e di lavorazione in laboratori probabilmente non locali (scuole particolari di scalpellini e intagliatori di legno) o di artigiani perfezionatisi ai modelli in voga nel tempo soprattutto di scuola palatina. Alla cura rivolta ai singoli componenti del rituale funerario (ad esempio la cassa lignea interna al cassone o i poggiatesta o il repertorio vascolare) si contrappone la relativa modestia degli ambienti da intendere piuttosto come «cripte» funerarie ipogee generalmente chiuse da muri di mattoni o blocchi di pietra.

Interessanti riflessioni in campo escatologico sono permesse dal complesso della sepoltura e dalla stessa contestualità archeologica esistente, solo in alcuni casi conservatasi per l'assenza di riutilizzi antichi o di spoliazioni antiche e moderne. In mancanza di questo eccezionale *status* documentario non avremmo potuto apprezzare il significato della presenza e della collocazione del vasetto in alabastro per unguenti, deposto tra le due casse all'altezza del petto del defunto e che nell'uso trova precise analogie con gli analoghi esemplari scolpiti sulle lapidi funerarie e tenuti in mano dal defunto, che porta il recipiente al naso per gustarne la fragranza. Analoga osservazione vale per poggiatesta, bastoni e sandali, collocati in alcuni casi all'interno delle casse allo scopo di fornire comodità di riposo e di deambulazione nella prospettiva della vita ultraterrena della persona. Sebbene abbiano consistenza diversa il complesso degli arredi presso ogni deposizione non manca da questo punto di vista di oggetti fondamentali quali vasellame da mensa di tipo «quotidiano» e di lusso e che in due casi non manca di catino e brocca per il lavaggio delle mani, operazione analogamente scolpita sulle lapidi nella scena del defunto seduto davanti alla tavola imbandita con le offerte. Alla risposta connessa al fabbisogno alimentare si affianca il necessario per il lavoro (modellini di utensili), per il vestiario (abbondanza di tele sia all'interno delle casse sia dei cofani: cofano ligneo presso il cassone con stoffe e relativo elenco del contenuto redatto in grafia ieratica sul retro del coperchio) e per gli spostamenti (sandali e imbarcazioni per i tragitti terrestri e fluviali). Ne è confermata la concezione di una vita ultraterrena che per attuarsi ha bisogno delle realtà «terrene» (la cui fruizione è consentita dalla presenza degli oggetti relativi) e che introduce innovazioni come riflesso delle trasformazioni in atto nella società. Probabilmente deve essere valutata in questo modo l'introduzione della posa distesa sul fianco, che nello spazio maggiore occupato dal defunto all'interno del vano funerario è possibile che rifletta lo spazio maggiore conquistato dall'uomo nell'ambiente circostante inteso come capacità di azione e di movimento autonomo. Anche la pratica attestata non solo a Gebelein per la definizione fisionomica del defunto (sovradipinture sulle bende o maschere in gesso) o l'impiego della pietra a «dimora» di un privato (ad esempio una delle deposizioni del contesto in esame) potrebbero essere probabilmente intesi come progressiva definizione dell'individuo rispetto al gruppo, alla comunità ed allo Stato con la conseguente acquisizione in ambito religioso e funerario di una dimensione autonoma analogamente a quanto avviene nel quadro della distribuzione amministrativa degli incarichi di controllo e gestione delle risorse «nazionali». Da questo punto di vista le dotazioni funebri private possono essere una particolare chiave di lettura dei processi politico-sociali in atto nel paese e dei rispettivi ruoli centro-periferia nell'ambito della complessa organizzazione del territorio egiziano. Altri importanti esiti di questo stretto rapporto tra religione e politica sono attestati nei secoli successivi ad evidente conferma di questa simbiosi.



97. Bacile in calcare del defunto Perim dalla necropoli di Gebelein. Bacili e tavole d'offerta erano depositate generalmente sia nei templi sia nelle tombe per la celebrazione del rito delle offerte alimentari al dio o al defunto.

Gebelein e Asiut tra Primo Periodo Intermedio e Medio Regno

Enrichetta Leospo

Sullo scorcio del terzo millennio avvennero profonde trasformazioni nell'assetto politico, economico e sociale dell'Egitto. Già alla fine della IV dinastia si era delineata, rispetto all'accentramento assoluto invalso fino allora, una diversa organizzazione dello Stato, recante come conseguenza una diversa distribuzione di ricchezza e di autorità che giungeva ad equilibrare lo stesso potere del faraone.

Molte cariche infatti, sia negli organismi centrali sia in quelli periferici, cominciarono ad essere considerate come ereditarie, sebbene dovessero di volta in volta essere riconfermate dal sovrano.

Il tesoro dello Stato venne a perdere progressivamente gran parte delle sue risorse a causa delle donazioni di terre, dell'esenzione talora in perpetuo dalle tasse, dell'alienazione di rendite o di proprietà, in particolare quelle destinate a dignitari e funzionari di corte per il mantenimento del culto funerario.

Ciò fu causa di una crisi politica che determinò il formarsi di poli di potere locali, i quali godettero di una crescente indipendenza.

Dopo il lungo regno di Pepi II, che chiuse la VI dinastia, l'Egitto si divise in breve tempo in un certo numero di principati che ben presto entrarono in lotta tra di loro, senza che nessuno, almeno in un primo periodo, acquisisse la forza necessaria per prevalere sugli altri.

Il sistema «feudale» così instauratosi occupa i cinquant'anni circa del cosiddetto Primo Periodo Intermedio (2150-2100 a.C., VII-X dinastia) e si protrae nell'XI dinastia (2100-1955 a.C.).

Parallelamente, l'allentarsi della coesione sociale e del controllo sul corretto funzionamento dell'amministrazione del territorio, prima assicurato da un abile coordinamento delle diverse aree produttive, ridusse l'economia agricola in condizioni assai precarie, ulteriormente aggravate da una fase concomitante di inaridimento del clima nell'Africa e nel Vicino Oriente, le cui conseguenze cominciarono a manifestarsi in Egitto intorno al 2350 a.C.: in un rilievo della rampa processionale che reca alla piramide di Unis (Saqqara, fine della V dinastia), appare per la prima volta una scena di carestia con figure di uomini emaciati.

Il sistema di irrigazione a bacini e l'immagazzinamento centralizzato delle riserve di cereali, con cui il paese si cautelava contro tali calamità, non erano più sufficienti per sopperire alla scarsità della piena per una lunga serie di anni e alle sue disastrose conseguenze.

In una simile situazione di emergenza, il decentramento determinatosi con l'organizzazione «feudale» contribuì a garantire in qualche misura la possibilità di sopravvivenza all'interno delle singole unità territoriali, difendendone i confini dalle scorrerie che partivano sia dalle regioni limitrofe sia dai paesi stranieri, libici ed asiatici.

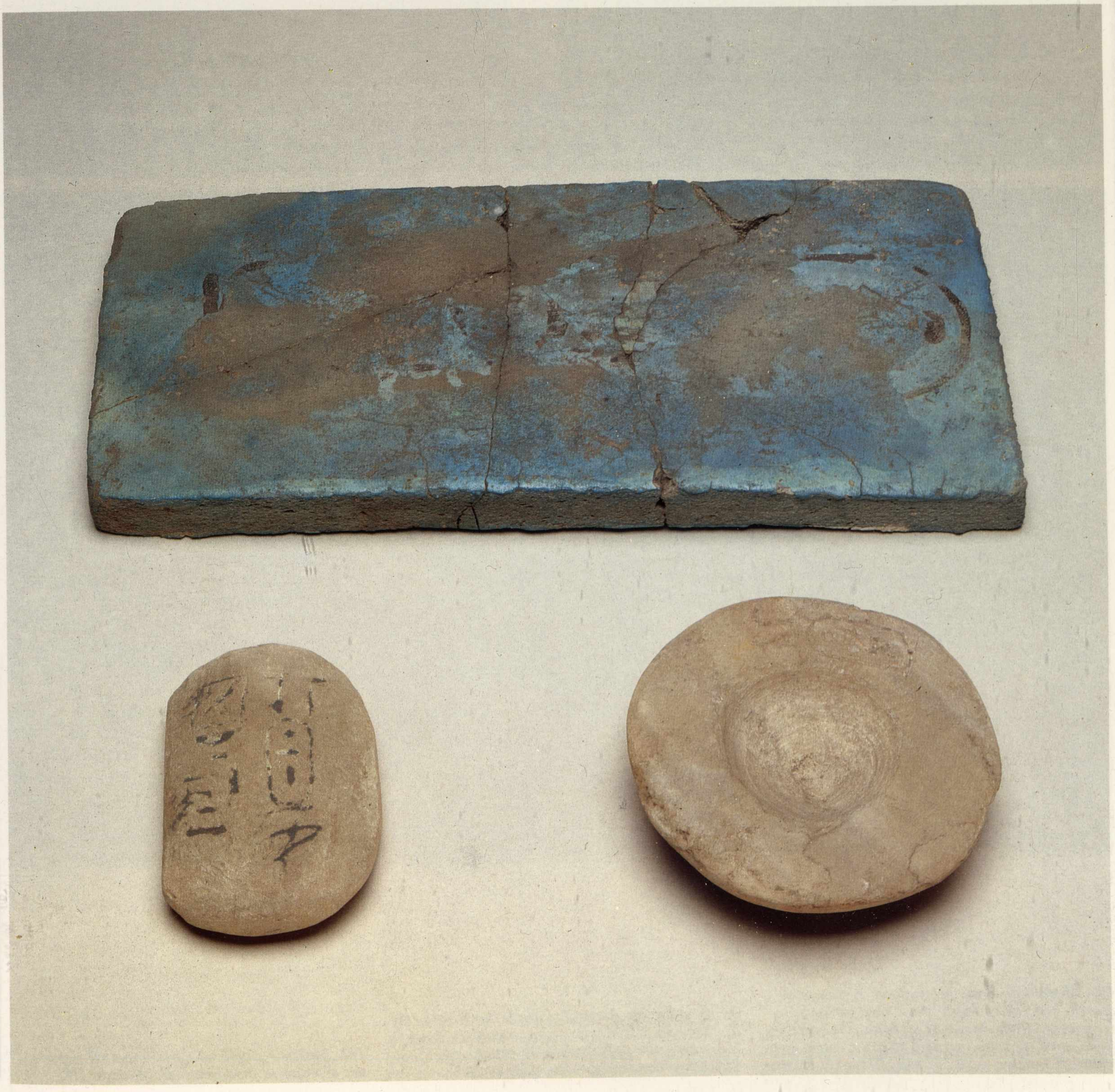
Lo stesso concetto di regalità divina appare sminuito dalla mutata configurazione politica e sociale, come si legge nella letteratura pessimistica dell'epoca (si vedano le *Lamentazioni* di Ipu) o nelle autobiografie iscritte sulle pareti delle tombe dei nomarchi, i governatori locali che ora si fanno carico dei doveri e delle responsabilità che competevano al sovrano, in primo luogo l'amministrazione e la manutenzione del territorio.

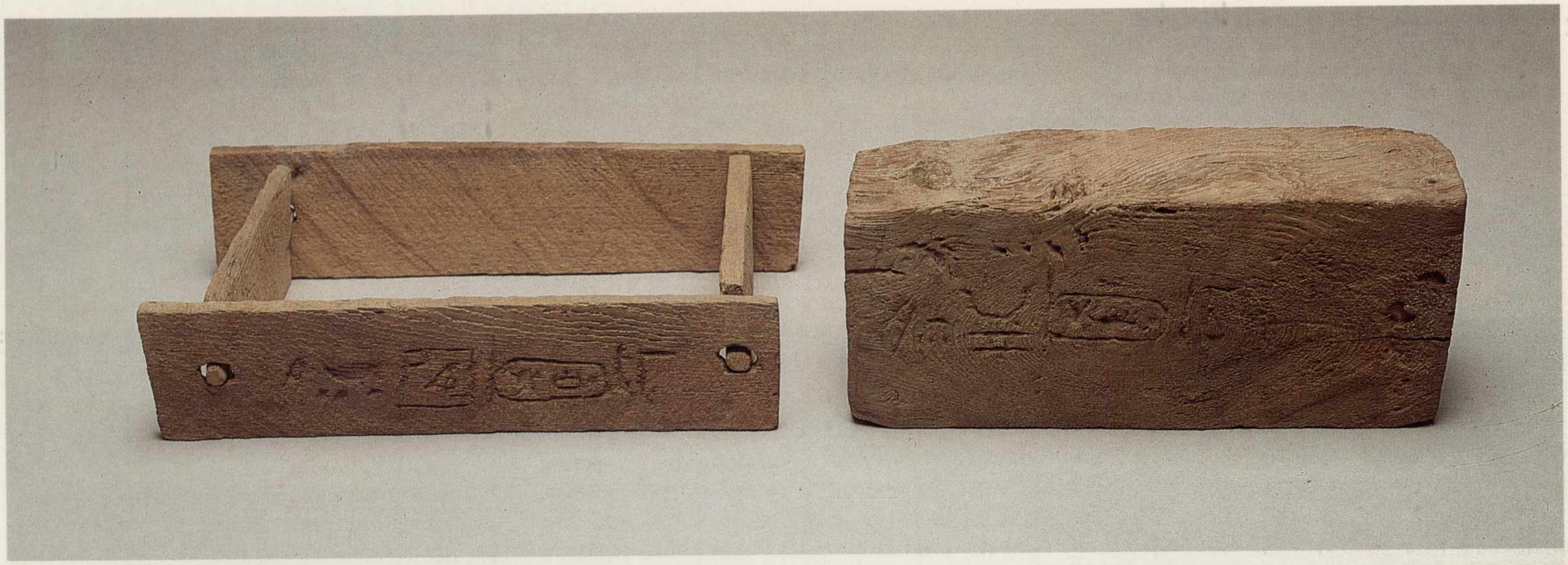
Le lotte per la supremazia su tutto il paese sfociarono nel conflitto tra Eracleopoli, i cui signori (IX-X dinastia) avevano il controllo sul Basso Egitto e nominalmente anche sul Medio e sull'Alto Egitto, e Tebe, che con Antef I, capostipite dell'XI dinastia, si sollevò nell'intento di riunificare il territorio. Il potere centrale alla fine fu restaurato sotto il principe tebano Nebhepetra Mentuhotep.

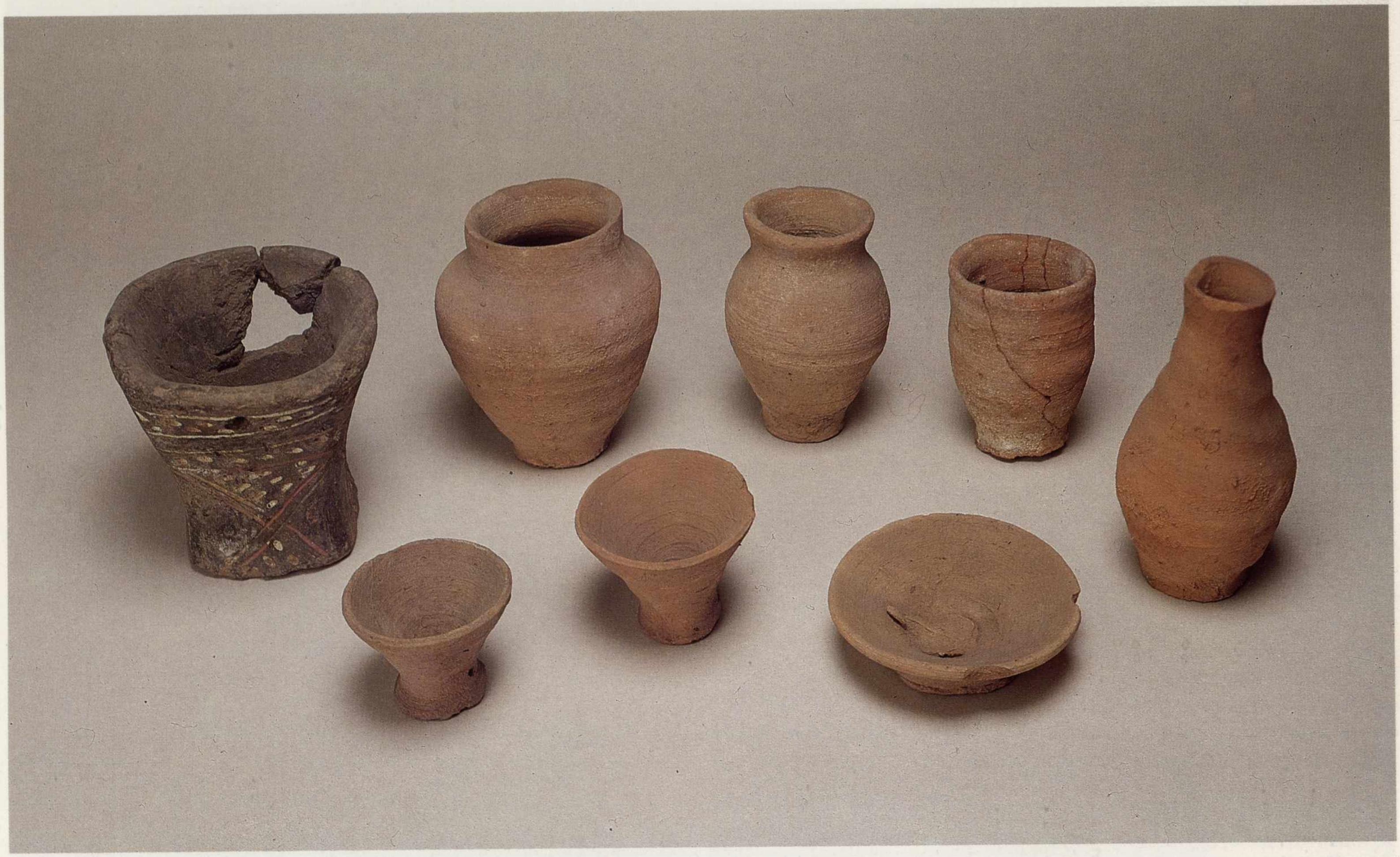
Con lui comincia il lungo processo di risanamento che sarà definitivamente attuato dai sovrani della XII dinastia mediante il ripristino di strutture e servizi amministrativi, tra cui i magazzini centrali ed il catasto, ed il rinnovamento della classe dei funzionari: in questo clima nasce

98. Veduta della prima collina di Gebelein durante gli scavi condotti dalla Missione Archeologica Italiana diretta da Ernesto Schiaparelli nell'area del santuario di Hathor.

99. Alcuni oggetti votivi facenti parte del deposito di fondazione di Thutmosi III: due tavolette, una in faïence azzurra ed una in alabastro, con il cartiglio recante il prenome del faraone, Menkheperra, «amato da Hathor, signora di (Inerti)» e un modello di bacile per libagioni.







100. Modelli di forma per mattoni, costituito da quattro assicelle collegate tra di loro per incastro facilmente smontabile, e di mattone, che imita in legno quelli di terra, paglia e sterco di animale impastati insieme e cotti al sole. Entrambi recano inciso su un lato lungo il cartiglio con il prenome di Thutmosi III, Menkheperra, seguito rispettivamente dall'attributo di «amato da Upuaut» e da Hathor, «signora di Inerti».

101. Vasetti e ciotole di varia forma ed impasto dal deposito di fondazione di Thutmosi III.

la *Satira dei mestieri*, composizione letteraria che tende a dimostrare il privilegio della condizione dello scriba.

Si riacquista in tal modo l'esatta conoscenza delle potenzialità economiche del paese e si torna ad esercitare mediante il fisco il controllo sulle terre e sul bestiame di proprietà regia.

I nomarchi non sono però del tutto esautorati fino al regno di Sesostri III, che abolisce la carica. Fino allora ognuno di loro cerca di mantenere la propria autonomia nell'ambito del suo distretto, e in alcuni casi è attestata la loro collaborazione con i funzionari regi nella gestione dei beni del patrimonio statale.

Con Sesostri III le province tornano sotto l'amministrazione diretta del Palazzo, che opera per mezzo di tre uffici, competenti rispettivamente per il Basso, il Medio e l'Alto Egitto, sotto l'autorità del visir. Essi devono stabilire l'entità della tassazione in natura in base alle proprietà e al raccolto prevedibile.

In tale contesto, superato il periodo di crisi economica verificatosi sullo scorcio del terzo millennio, ci si presenta attraverso i documenti scritti e figurati il quadro di una diffusa agiatezza e del formarsi di una classe media di piccoli proprietari, la cui prosperità è indicata dalle testimonianze che le loro tombe hanno restituito.

L'affermazione dei centri provinciali, cresciuti dalla fine dell'Antico Regno e in particolare durante il Primo Periodo Intermedio e l'XI dinastia, crea le premesse per il formarsi di correnti artistiche alternative rispetto ai modelli ufficiali dell'età menfita, connotate da una vitalità ed una originalità che quasi sempre sopperiscono alle carenze qualitative.

Le botteghe locali sono alimentate dalla crescente domanda di opere destinate alle tombe dei signori locali, presso i capoluoghi dei singoli nomi, in necropoli che talvolta raggiungono vastità e sontuosità prima inconsuete in aree provinciali.

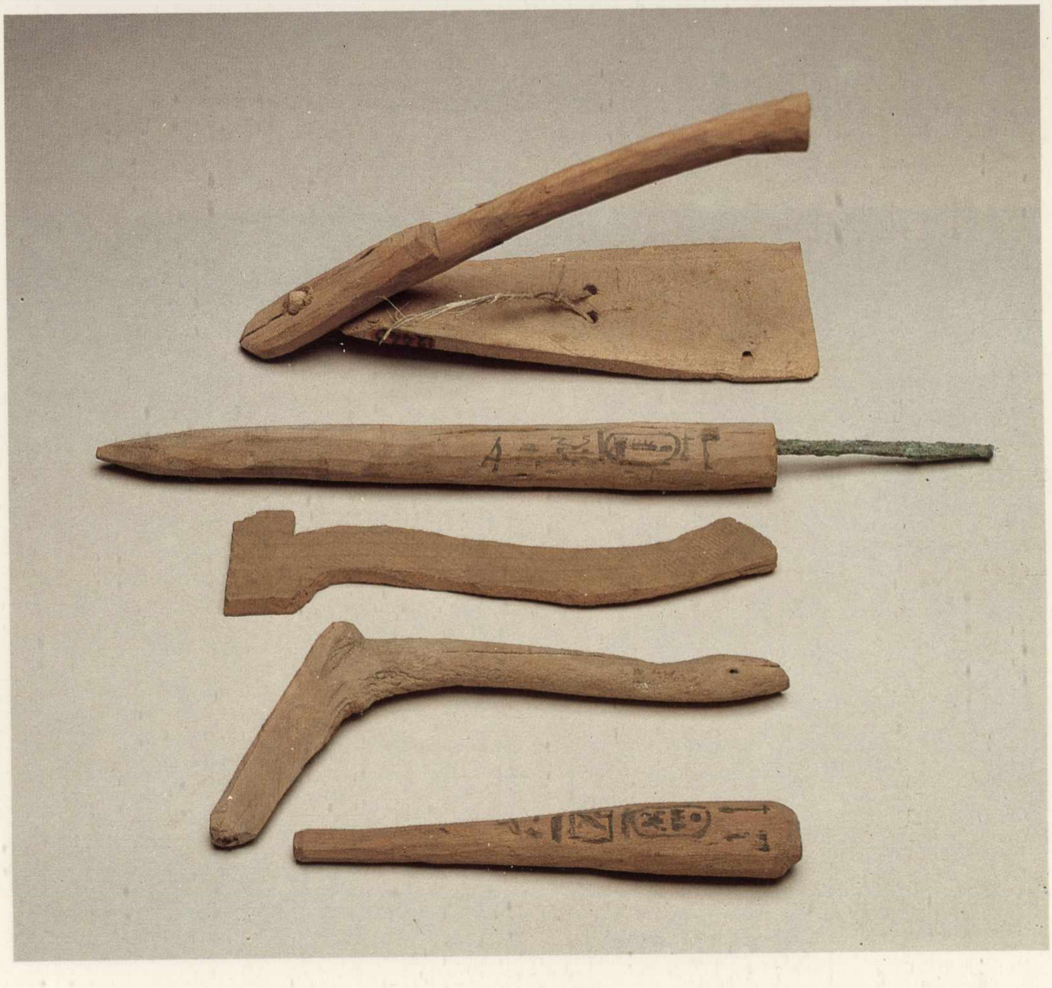
In seguito all'indebolimento del potere centrale era venuta meno infatti anche la possibilità del re di mantenere i privilegi reali dei suoi funzionari secondo la consuetudine dell'Antico Regno. Il culto delle offerte, esteso a gruppi elitari che andavano man mano accrescendosi e che tendevano ad appropriarsi delle prerogative reali, è assicurato da una fondazione personale amministrata dal sacerdote funerario e contemporaneamente dalla possibilità di accesso alle offerte alimentari dei templi previste dal culto divino quotidiano.

In prosieguo di tempo invale l'uso di trasmettere la fondazione per via ereditaria a uno solo dei figli, in modo che rimanga inalterata: documenti di tale prassi sono i contratti relativi alla gestione dei fondi funerari fatti incidere da Djefahapi, nomarca di Asiut, sulle pareti della propria tomba.

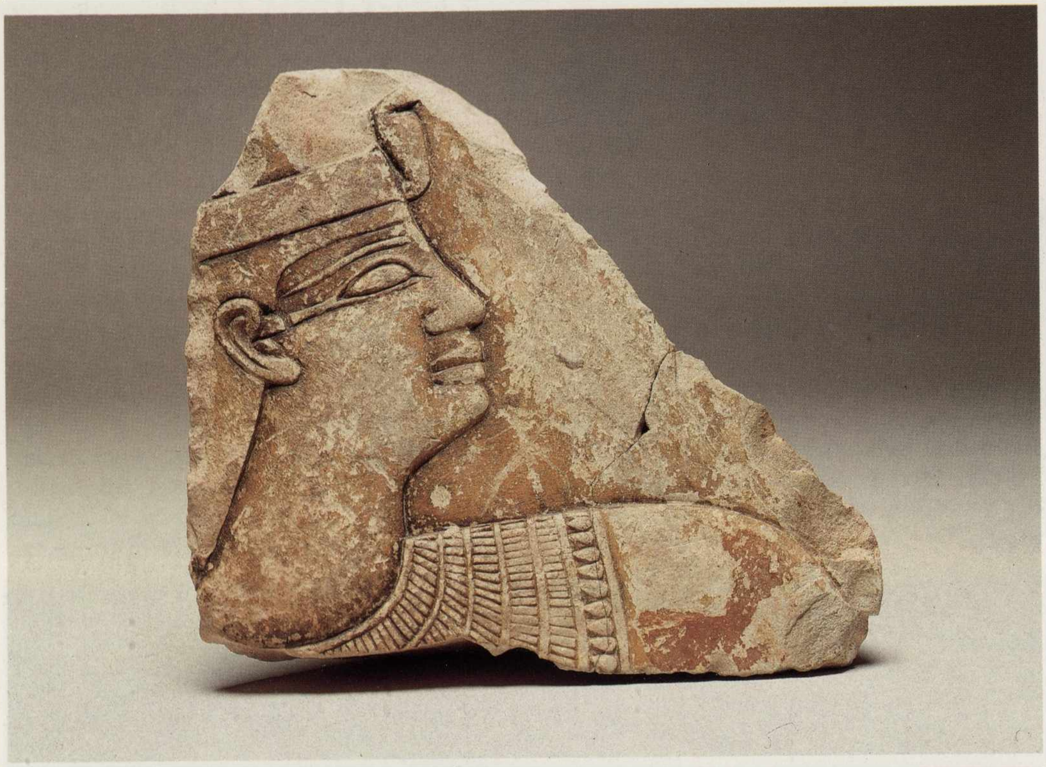
Gebelein

Tra i centri provinciali che emergono nel Primo Periodo Intermedio Gebelein è uno dei più fiorenti, sia per le sue risorse economiche, basate sull'alta potenzialità agricola della piana in cui sorgeva, sulla produzione di rinomati tessuti di lino e sull'estrazione di calcare particolarmente fine dalle cave sulla opposta riva del fiume, sia per la sua collocazione all'imbocco di piste carovaniere verso le oasi occidentali e verso nord, che ne faceva un nodo commerciale di rilievo, sia per la sua posizione strategica.

La sua storia si può distinguere in due successivi periodi cronologici che hanno come linea di demarcazione l'inizio dell'ascesa tebana: nell'orbita di influenza



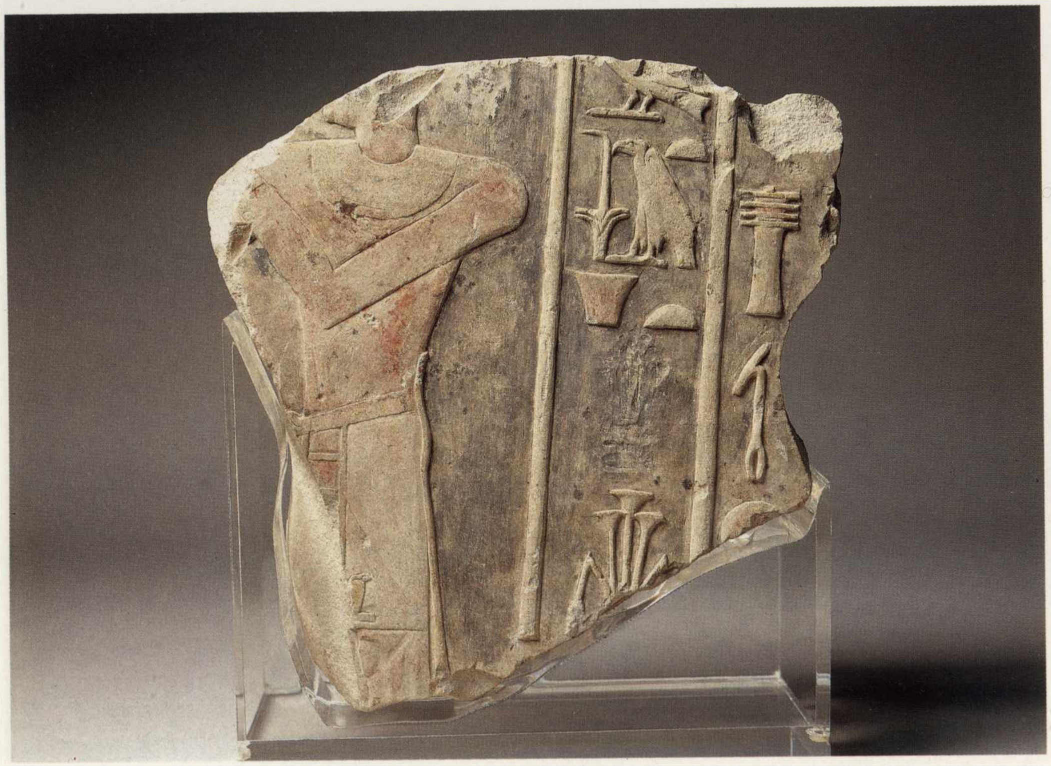
102. Modelli di strumenti dallo stesso deposito di fondazione: una zappa, un cesello, un'ascia rituale usata per l'apertura della bocca, un'accetta, un manico di scalpello o di punteruolo che, come l'altro, reca il cartiglio con il prenome di Thutmosi III, Menkheperra, «amato da Upuaut» sul primo e da Hathor sul secondo.

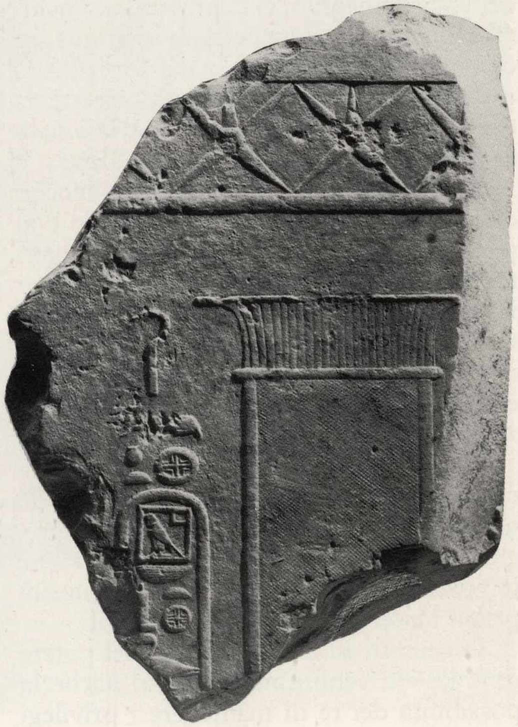


della nuova capitale graviterà Gebelein dopo aver espresso fino a quel momento manifestazioni culturali autonome.

La potente Moalla, sulla riva orientale del Nilo, di fronte a Gebelein, imponeva il proprio dominio fino ad Assuan, contrapponendosi a Tebe in nome di Eracleopoli. La sua influenza si estendeva su una vasta area a sud di Tebe, comprendente anche i centri limitrofi di Armant, sede di un importante culto di Montu, Rizeiqat (l'egizia Iumitru e la greca Crocodilopolis) e Sumenu, località sacre a Sobek, il dio coccodrillo. Nella sua sfera rientrò forse per un certo periodo anche Gebelein, con i suoi insediamenti militari, caratterizzati dalla presenza di ingenti forze nubiane, come dimostrano chiaramente sepolture e stele funerarie ivi rinvenute.

La figura di Nebhepetra Mentuhotep, il primo re tebano ad assumere l'intera titolatura faraonica come riunificatore dell'Egitto, lascia una tangibile presenza a Gebelein nel santuario dedicato alla dea

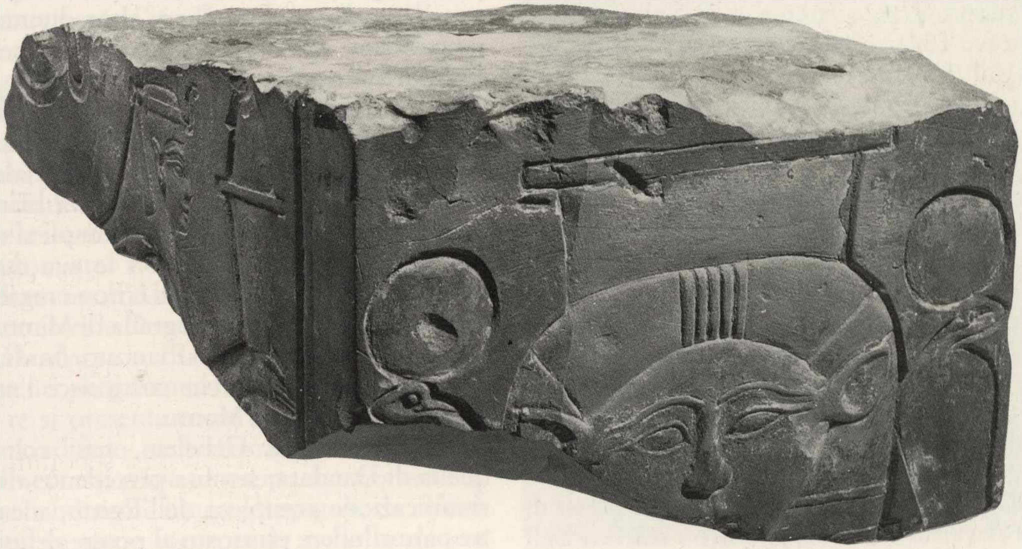




103. Frammento di rilievo parietale raffigurante Mentuhotep con la corona bianca dell'Alto Egitto ornata dall'ureo che si erge sulla fronte; il collo è adorno della collana larga, usekh, *a più giri.*

104. Frammento di rilievo parietale raffigurante una scena di offerta da parte del sovrano, lo stesso Mentuhotep, a una divinità, probabilmente Hathor. Il re indossa un corto gonnellino dalla cui cintura pende la coda di toro, simbolo del potere regale, e il collare usekh.

105. Frammento di rilievo parietale raffigurante un naos *con cornice a gola palmiforme. Sulla sinistra entro il cartiglio appare l'attributo di «figlio di Hathor signora di Dandara» che precedeva il nome del re, sia in questo monumento sia in quello da lui eretto a Dandara. In alto corre un fregio di stelle a cinque punte.*



106. Blocco d'angolo, decorato a rilievo su due facce: sulla parte frontale, è raffigurata la testa della dea Hathor con orecchie bovine, modio sul capo e due urei coronati dal disco solare ai due lati del volto; sul lato sinistro, resta la parte anteriore di una figura femminile che porge un alto vaso contenente unguento profumato.

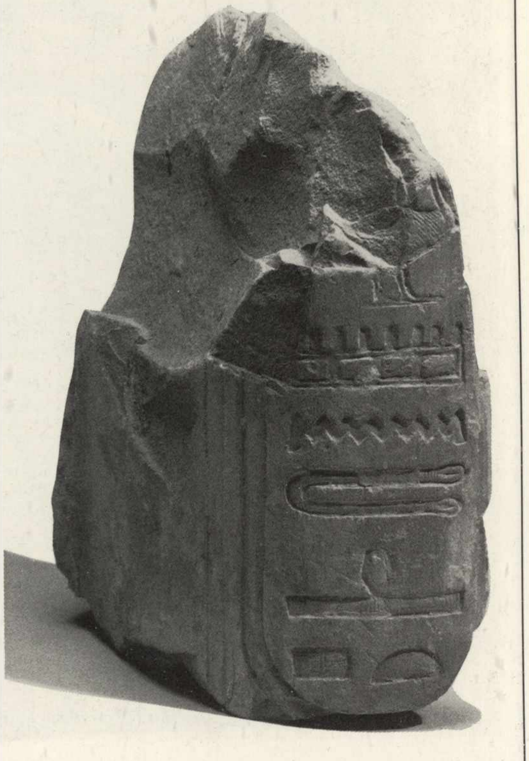
Hathor, divinità preminente nel *pantheon* locale, ivi venerata come «signora di Inerti», le due colline, con esplicito riferimento alla topografia del sito.

Il santuario, che sorgeva sulla collina prospiciente il fiume (tav. 98) (dalla antistante Moalla si vedevano le piantagioni di palme sacre alla dea, «signora delle palme da datteri», cui sembra alludere un'iscrizione autobiografica nella tomba del nomarca Ankhtifi, ivi sepolto), risale ad epoca di molto anteriore (si veda il capitolo precedente), ma in questo periodo la sua importanza aumenta, acquisendo una rilevanza anche esterna assai sentita, come indicano le numerose testimonianze di culto che si protraggono per un arco di tempo assai ampio.

Nebhepetra Mentuhotep dedica in questo sito una cappella, monumento che si affianca a quello da lui consacrato a Dandara, il principale luogo di culto della stessa dea Hathor, così come ad altri edifici da lui costruiti nell'Alto Egitto, per esempio ad Assuan per Satet, a Ombos (Deir el Ballas) per Seth, a Tod, Armant e Medamud per Montu: essi dimostrano una ripresa edilizia su vasta scala, talvolta con innovazioni ed originali eclettismi nelle strutture architettoniche, come nel tempio funerario del re a Deir el Bahari, e nel contempo la volontà di riorganizzare i santuari d'Egitto dopo un'epoca di travaglio interno.

La cappella di Mentuhotep a Gebelein fu trovata, durante gli scavi della Missione Archeologica Italiana diretta da Ernesto Schiaparelli (campagna del 1910), in frammenti reimpiegati nelle fondazioni del santuario riedificato da Thutmosi III.

Gli scavi permisero di leggere le fasi di edificazione, dalle preesistenze protostoriche al luogo di culto dell'Antico Regno all'ampliamento dell'XI dinastia, testimoniato appunti dai rilievi parietali e dagli elementi architettonici datati al regno di Mentuhotep; successivamente il tempio fu ricostruito e ampliato da Thutmosi III, come indica un deposito di fondazione (tav. 99) composto da modelli di strumenti da muratore e da carpentiere (tav. 102), di mattoni (tav. 100), di panieri e stacci, vasetti (tav. 101), alcuni elementi del quale recano il cartiglio del faraone. Distrutto dopo la fine del Nuovo Regno, fu riedificato nel periodo tolemaico, quando furono rafforzati ed ingranditi anche i possenti bastioni in crudo che formavano una fortificazione lungo il fronte sul fiume. I mattoni di terra cruda che costituivano la muratura sono stampigliati con i cartigli dei faraoni che contribuirono alla costruzione. Tra la cinta fortificata ed il santuario si insediò nel tempo parte della popolazione locale, espandendosi oltre i limiti dell'antico abitato che si era formato ai piedi della stessa collina, lungo il versante nord-occidentale, Pathyris in greco: il ritrovamento in quest'area di una ricca documentazione di testi demotici e greci su ostraca e papiri ha permesso di ricostruire la storia della città nei suoi aspetti economici e giuridici per un periodo precisamente circoscritto tra il 150 e l'88 a.C., quando essa fu sede di una guarnigione destinata a mantenere l'ordine nell'Alto



107. Frammento di colonnina parzialmente incorporata nella struttura dell'edificio, recante parte del cartiglio con il nome di Mentuhotep, preceduto dall'attributo che probabilmente si può integrare, per analogia con quello precedentemente illustrato, come «figlio di Hathor signora di Dandara».

Egitto, che comprendeva anche soldati di origine straniera, prevalentemente greca, integratisi con la popolazione locale.

Attualmente il tutto si riduce purtroppo a pochi resti, in mezzo ai quali sorge, sulla sommità della collina, la tomba di un santone, lo Sheikh Musa. Il sito nel corso dei secoli fu infatti sistematicamente saccheggiato dai raccoglitori clandestini di antichità.

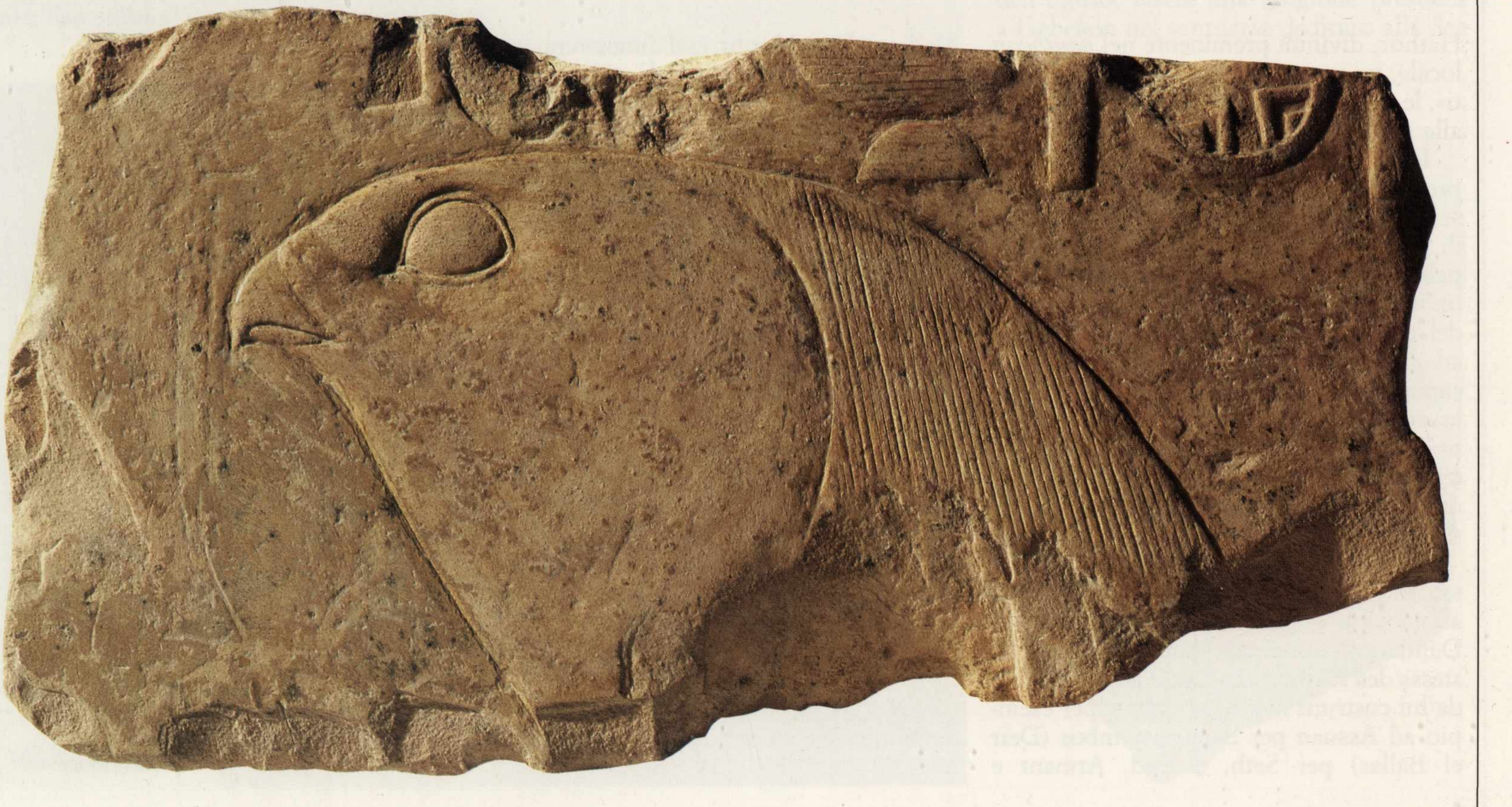
I frammenti di Mentuhotep sono conservati in gran parte nel Museo Egizio di Torino, ma alcuni importanti elementi, trovati reimpiegati nelle strutture di alcune case di epoca tolemaica, e così pure una testa di statua del re, si trovano nel Museo Egizio del Cairo.

I rilievi parietali (tav. 103), in uno stile raffinato e sicuro, che denota la presenza alla corte tebana di artisti di formazione eracleopolitana, dunque di discendenza menfita, i quali hanno però assimilato l'apporto di nuove tendenze stilistiche, ispirate ad un consapevole realismo, mostrano il re offerente alle divinità locali (tav. 104), Hathor in primo luogo (tav. 106), seguita dal dio guerriero del nomo tebano Montu a testa di falco (tav. 108), al quale Mentuhotep, che nel suo stesso nome rivela la scelta di quel dio come patrono personale e dinastico, dedicò templi a Medamud, Armant e Tod e la cui presenza spesso ricorre nella stessa Tebe, principalmente a Deir el Bahari: fino alla XII dinastia, quando Amon prende progressivamente piede, egli è il signore del nomo tebano.

Montu assurge a dio dinastico dell'XI dinastia, essendo legato alle sue finalità politiche, come garante della riunificazione dell'Egitto e delle responsabilità regali di conquista e di difesa contro i nemici. Egli appare infatti di consueto in contesti esemplificativi dell'idea di regalità sacra, per esempio in scene rituali dove accompagna il re al cospetto di un'altra divinità preminente, mentre non è attestato nell'ambito funerario.

I riferimenti al dio sono frequenti nella titolatura di Mentuhotep: per esempio, accanto al suo «nome di Horo» ufficiale, Neteri-hedet, «divino per la corona bianca», appare quello nella forma completa di «dio che trafigge il cielo con le sue due piume», per l'analogia tra la corona regale ornata di piume nell'iconografia di Mentuhotep e il disco solare affiancato da due alte piume di struzzo che costituisce l'acconciatura tipica di Montu.

La cappella di Gebelein, così come quella di Dandara, sembra precedente alla riunificazione completa dell'Egitto, mentre pare alludere piuttosto al potere defini-



108. Frammento di rilievo parietale raffigurante una testa di falco finemente scolpita, molto probabilmente pertinente al dio Montu. Sulla sommità del capo resta traccia dell'attacco del disco solare con l'ureo.

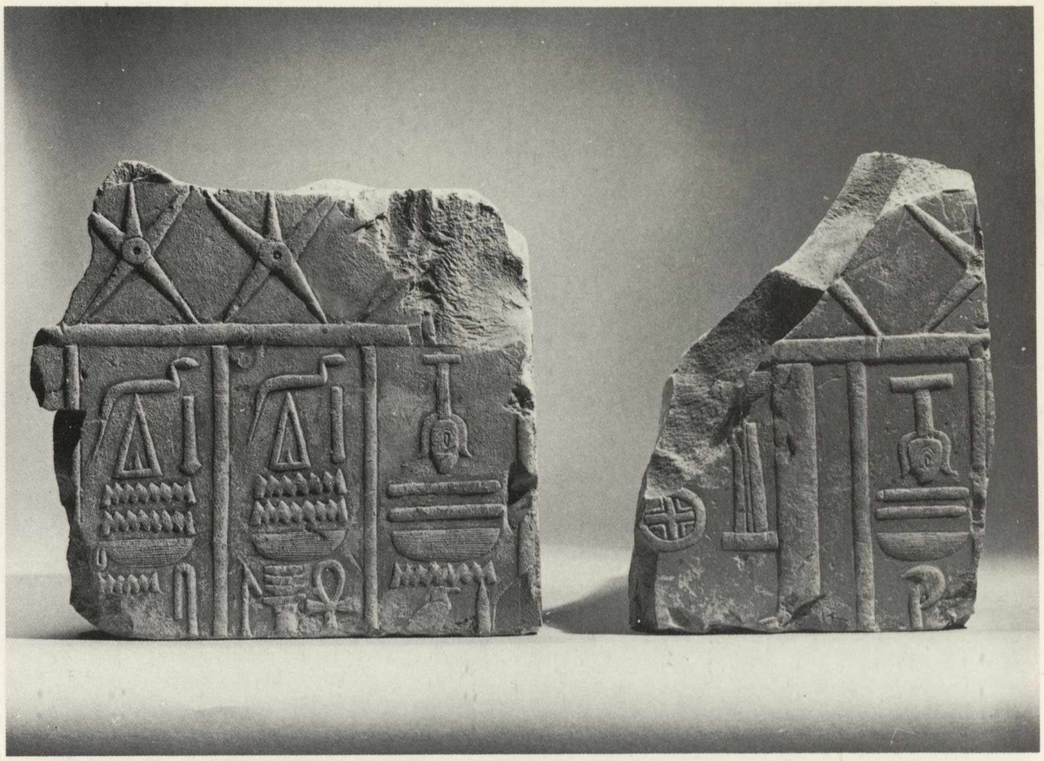
tivamente conquistato da Tebe su tutto l'Alto Egitto, poiché il re vi compare con la sola corona bianca. Contemporaneamente però vi si riflette l'imminente ripresa del controllo su tutto il paese. In un significativo rilievo da Gebelein conservato nel Museo Egizio del Cairo il re è rappresentato infatti nell'atto simbolico di abbattere i nemici, non solo gli stranieri, nubiani, asiatici e libici, quali risultano dalle iscrizioni, ma gli stessi egiziani: «egli sottomette i capi delle Due Terre, si afferma sull'Alto e Basso Egitto, le terre straniere, le Due Rive, i Nove Archi...». Sia a Dandara sia a Gebelein egli riprende gli intenti programmatici tradizionali per cui il re si presenta come sovrano universale.

L'edificio architettonicamente poteva presentarsi come una sorta di *naos* ornato, probabilmente lungo gli spigoli, da colonnine in parte incorporate nella muratura e da una cornice a gola sottolineata da un fregio di stelle. Su uno dei blocchi decorati appare un *naos* che ne potrebbe essere la riproduzione (tav. 105).

Esso racchiudeva forse una statua del re stesso ed era stato eretto al fine o di commemorare l'opera di ripristino del tempio o di celebrare un successo di Mentuhotep nella sua lotta per la conquista del potere su tutto il territorio.

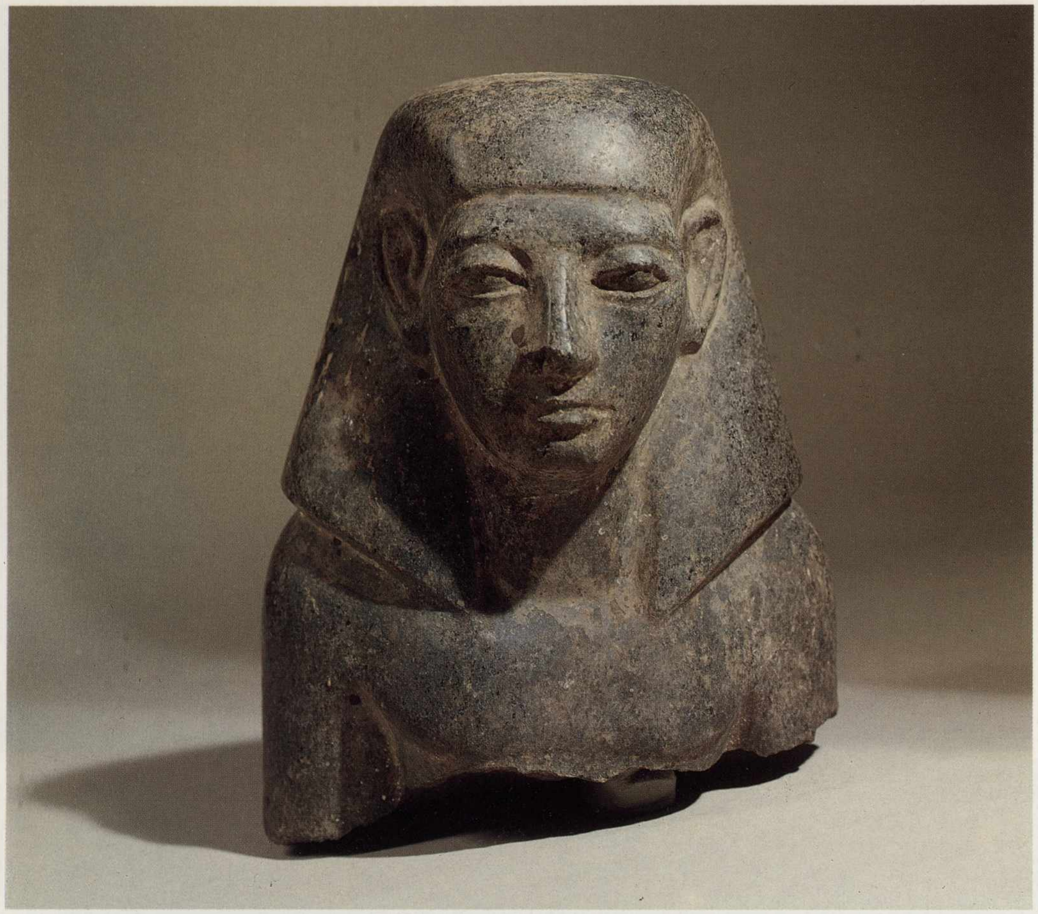
Sia sulle colonnine (tav. 107) sia sui blocchi scolpiti a rilievo ricorrono più volte attributi e nomi di Mentuhotep: egli vi appare come «figlio di Hathor, signora di Dandara» (tav. 105). Al suo «nome di Horo» Neteri-hedet, si accompagna su un frammento di fregio il titolo di «re dell'Alto e Basso Egitto» (tav. 110) e su un tratto di parete compare l'attributo di «unificatore delle Due Terre» (tav. 109), entrambe qualifiche regali consacrate dalla tradizione, che, come le scene di genere dell'abbattimento dei nemici vinti, non richiamano necessariamente una situazione di fatto già stabilita. Il suo nome di intronizzazione Nebhepetra è seguito da quello di «figlio di Ra» Mentuhotep.

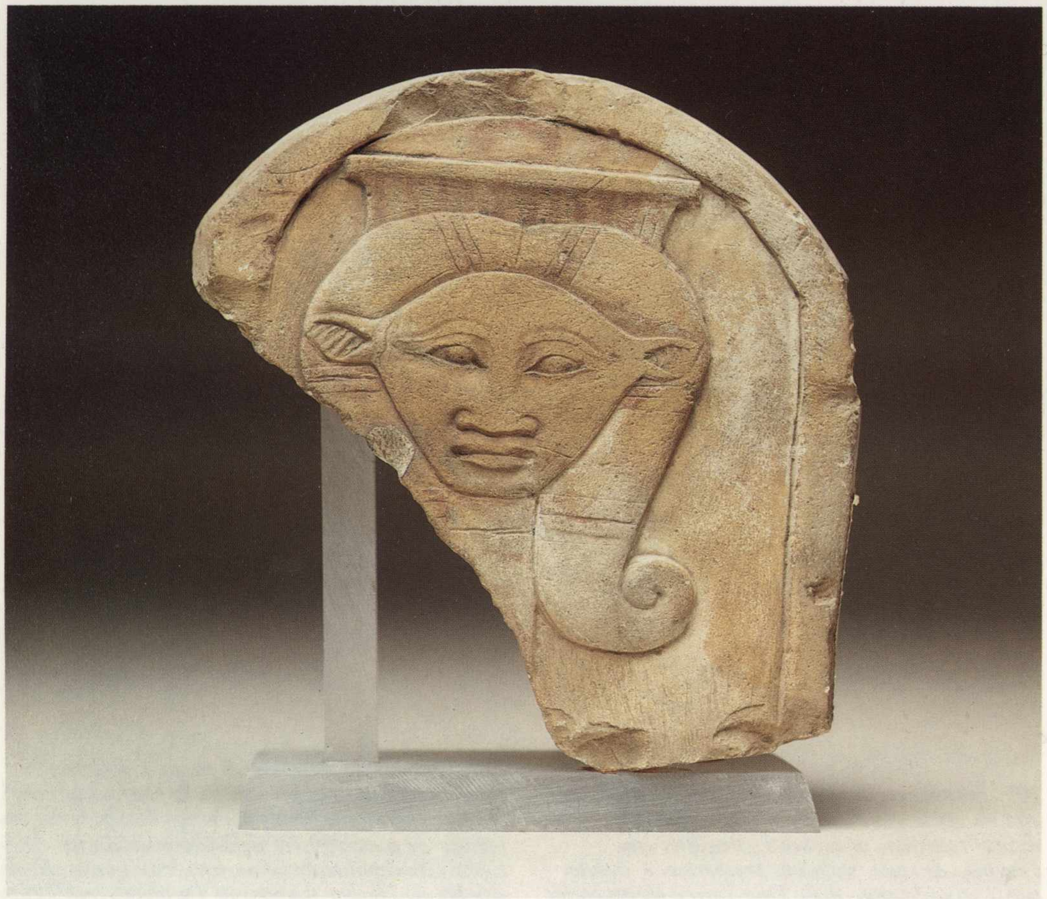
La devozione nei confronti della dea venerata nel santuario di Gebelein è atte-



109. *Frammenti di rilievo parietale delimitati in alto da un fregio di stelle a cinque punte e recanti iscrizioni in accurati geroglifici con l'augurio di «vita, stabilità, prosperità» e «salute» per il «riunificatore delle Due Terre» Mentuhotep.*

110. *Frammento angolare di fregio a gola con palmette dipinte, recante lungo la fascia superiore il «nome di Horo» di Mentuhotep, Neteri-hedet, seguito da quello di «re dell'Alto e del Basso Egitto» Sankh(ibtaui) su un lato e da quello di «(figlio di) Hathor (signora di Dandara)» sull'altro.*





stata, forse ancor più che dalle testimonianze architettoniche di natura regale, dagli oggetti votivi dedicati da privati nel tempio.

Un busto maschile di granito (tav. 111), databile alla XII dinastia in base a elementi iconografici, come il taglio obliquo delle bande anteriori della parrucca, e stilistici, come la trattazione del volto di cui sono accentuati i caratteri fisiognomici, attesta la prassi inaugurata proprio nel Medio Regno e diffusa poi soprattutto nel Nuovo Regno e in Età Tarda, di consentire anche ai privati di porre le loro immagini nei cortili dei templi, a scopo votivo, per assicurarsi la protezione divina.

Frammenti di statuette e di stele raffiguranti Hathor costituiscono un'altra interessante documentazione di culto. La dea vi è talvolta presentata nell'aspetto originario di vacca (tav. 113) con cui sono riprodotte alcune dee venerate come incarnazioni delle acque primordiali e del cielo, nel ruolo di grandi madri universali. Di questa forma sono reminiscenza, nella rappresentazione antropomorfa della dea, le orecchie bovine e le corna che fanno parte della sua acconciatura (tav. 112). Protomi della dea col volto incornicato da una parrucca a bande che lascia scoperte le orecchie bovine, ornano le pareti di bacili con iscrizioni dedicatorie, rinvenuti in frammenti nell'area del tempio (tavv. 114-116).

Gli oggetti simbolici collegati con le sue funzioni contribuiscono ad evidenziarne i poteri, che si manifestano anche in contesti funerari: in particolare la *menit*, collana a contrappeso, simbolo di vita e di rinascita, e il sistro, il cui significato si lega all'azione pacificante della musica (tav. 113).

La continuità del culto nei tempi si manifesta attraverso una serie di stele ed altri monumenti che si susseguono quasi senza soluzione. Per citare solo i principali, si ricordano alcuni frammenti che sembrano appartenere ad un *naos* dedicato da Sebekemsaf (Secondo Periodo Intermedio, XIII dinastia), il cui nome contiene un riferimento al dio coccodrillo, oggetto di

111. Parte superiore di statua maschile rinvenuta nell'area del santuario di Hathor. Il capo è acconciato con una parrucca liscia, tagliata posteriormente all'altezza delle spalle e terminante anteriormente con due bande oblique, che lasciano scoperte le orecchie.

112. Stele votiva raffigurante il volto di Hathor con orecchie bovine, incorniciato da una parrucca tripartita, con le bande anteriori terminanti a ricciolo, su cui si appoggia un basso modio a gola.

un culto assai sentito nella zona. Il sovrano è raffigurato in atto di offerta alla divinità, la cui immagine cultuale doveva essere collocata nella nicchia (tav. 117).

Ma la documentazione più ricca, dopo quella dell'XI dinastia, deriva dalla fase del santuario corrispondente agli ampliamenti ed arricchimenti promossi da Thutmosi III. A questo periodo appartengono numerose piccole stele in cui appare il re stesso offerente alla dea Hathor «signora di Inerti» (tav. 118). Ad esse si accompagnano stele e frammenti di stele votive di privati (tav. 119), tra cui si distinguono le dediche di personaggi femminili (tav. 120), che trovano un loro spazio adeguato nell'ambito in cui si manifestano la natura e le proprietà della dea.

Infine, tra le epigrafi consacrate nel tempio, un interessante frammento di stele, datata al regno di Sethi I (tav. 121), rivolge un'invocazione a Mut, «signora delle Due Terre», e a Hathor, «signora di Inerti», e menziona un tempio di Osiri «Signore della Terra Bianca», in quanto sovrano del regno dei morti.

Dopo il Nuovo Regno, l'attività legata al santuario si esplica nel rafforzamento delle strutture di contenimento e di difesa in mattoni crudi: opere imponenti furono intraprese dai re-sacerdoti tebani della XXI dinastia, come indicano i cartigli sui mattoni stessi (tav. 122), e furono continuate dai sovrani tolemaici.

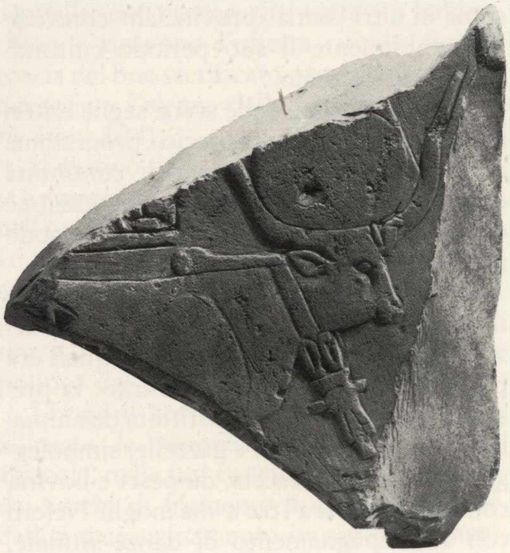
Il territorio desertico riservato alle sepolture era posto sotto la protezione di Anubi, ivi venerato come «signore della Terra Bianca».

La necropoli del Primo Periodo Intermedio e del Medio Regno scavata dalla Missione Archeologica Italiana tra il 1910 e il 1920 è localizzata nell'estremità settentrionale della seconda collina, la più interna delle due. Le sepolture avevano parzialmente occupato l'abitato più arcaico, sovrapponendovisi fin dall'Antico Regno (si veda il capitolo precedente).

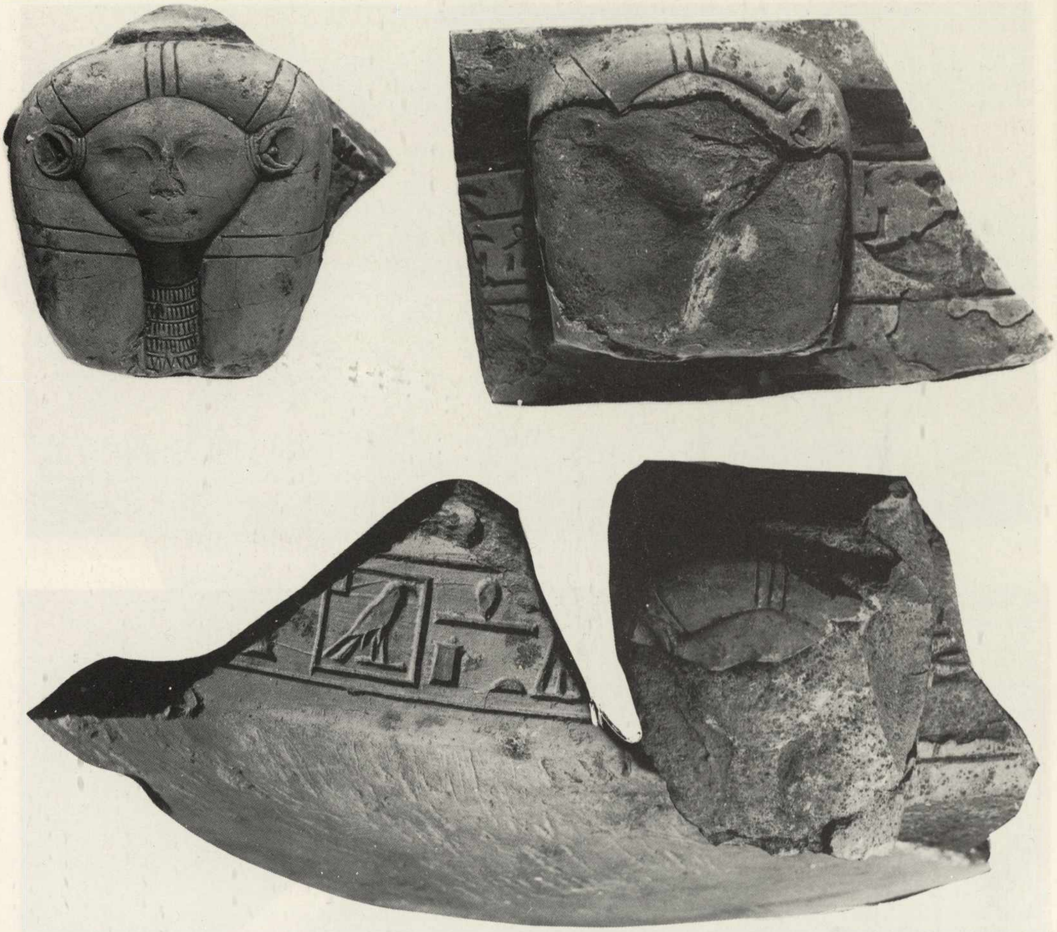
Fra i ritrovamenti che si possono datare al periodo qui esaminato, di interesse preminente è la tomba dipinta di Iti, «tesoriere del re» e «capo delle truppe», messa in luce durante la campagna del 1911 (tav. 123).

Essa costituisce, nelle sue espressioni architettoniche e figurative, un punto di riferimento per la conoscenza delle manifestazioni artistiche del Primo Periodo Intermedio in quel determinato ambito spaziale, e nello stesso tempo un documento storico di grande valore.

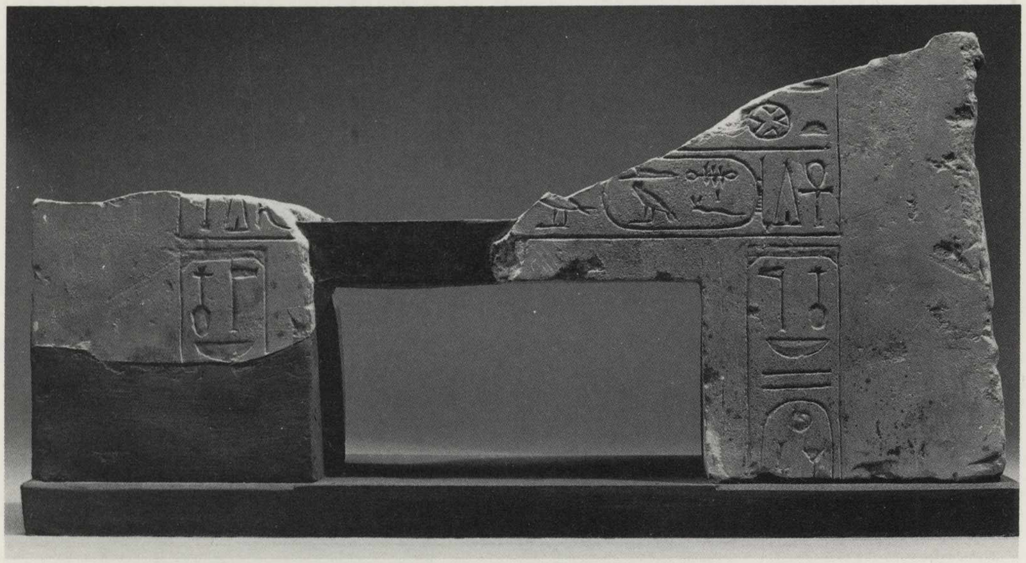
La tomba, semirupestre, presenta in facciata una serie di sedici pilastri delimitanti verso l'interno un corridoio con soffitto a volta, su cui si aprono undici camere, delle quali la centrale fungeva da cappella e le altre da depositi per l'approvvigionamento funerario.

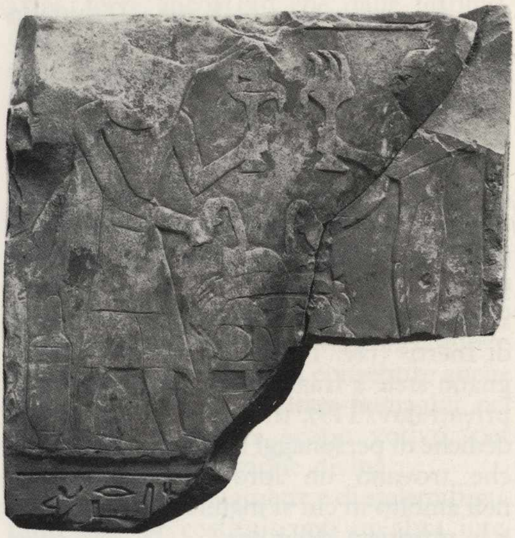


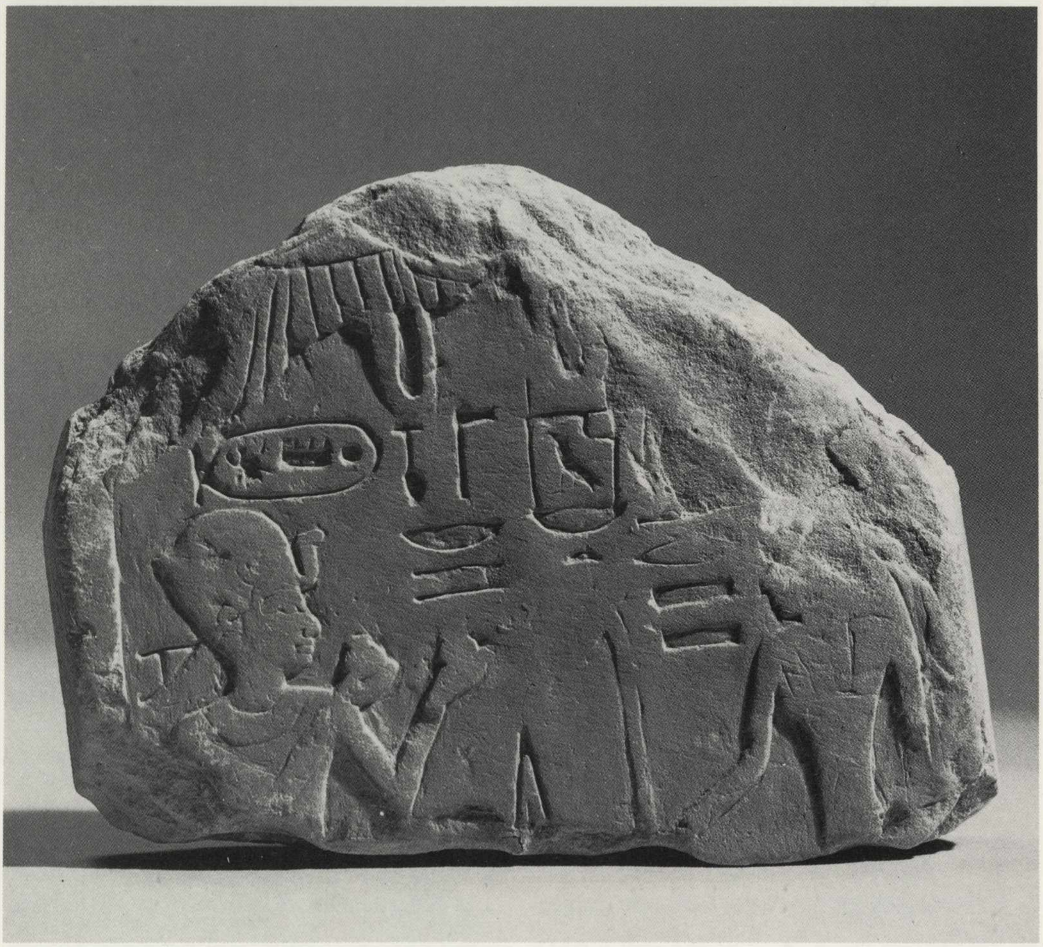
113. Frammento di rilievo rinvenuto nell'area del santuario di Hathor, che presenta la dea nel suo aspetto di vacca celeste, con il disco solare tra le corna e i suoi emblemi, sistro e menit *intorno al collo.*



114-116. Frammenti di bacile per libagioni provenienti dal santuario di Hathor: lungo l'orlo, intervallata da protomi della dea nella sua iconografia tipica con orecchie bovine, corre un'iscrizione dedicatoria.







Le pitture da essa asportate con la tecnica dello strappo formavano in origine la decorazione della cappella, del corridoio e dei pilastri. Il repertorio figurativo accosta ai temi consueti, noti fin dalle mastabe dell'Antico Regno e più strettamente legati al culto funerario, come la presentazione dell'offerta e il sacrificio animale, immagini che riflettono con immediatezza il momento storico contingente, evocando, sullo sfondo di eventi militari, il clima di disgregazione sociale e politica dell'età «feudale», che in Gebelein come in altri centri «provinciali» conclude ineluttabilmente il suo periodo culturalmente più fecondo.

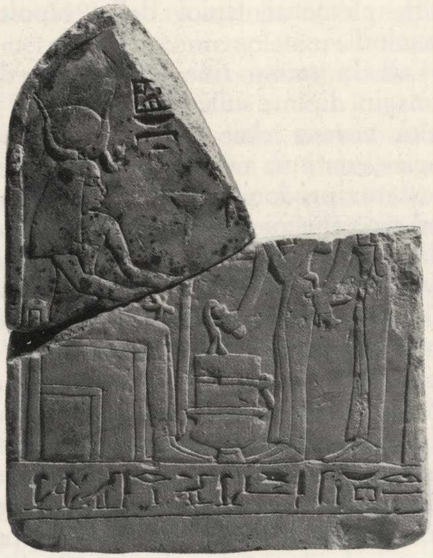
La disposizione delle scene segue criteri che rispondono ad un preciso programma decorativo, ispirati all'idea di continuità della vita, garantita attraverso l'evocazione di alcuni atti che vengono in tal modo astratti da un contesto effimero.

La camera centrale, in cui si concentrava il culto, contiene la rappresentazione dei vari momenti rituali attraverso i quali era perpetuata l'esistenza del defunto: la presentazione dell'offerta, costituita da animali del deserto, antilopi e gazzelle, simboleggianti imprese di caccia, da pesci e bovini, condotti davanti a Iti e a sua moglie Neferu con accompagnamento di danze ritmate,

117. Porzione di naos *dedicato da Sebekemsaf nel tempio di Hathor: il re è presentato in atto di offerta e accanto a lui e lungo l'apertura della nicchia sono incise iscrizioni geroglifiche con il suo prenome e il suo nome entro cartigli.*

118. Parte superiore di stele arcuata raffigurante Thutmosi III che offre vasetti globulari di vino alla dea Hathor «signora di Inerti». La scena è delimitata in alto dal disco solare che spiega le ali in segno di protezione.

119. Frammento di stele votiva, raffigurante una coppia di personaggi in atto di offerta: essi tengono in una mano alti supporti su cui sono appoggiati due volatili e con l'altra compiono una libagione sulle offerte alimentari deposte sull'altare al centro. In basso resta la parte finale incompleta di un'iscrizione dedicatoria.

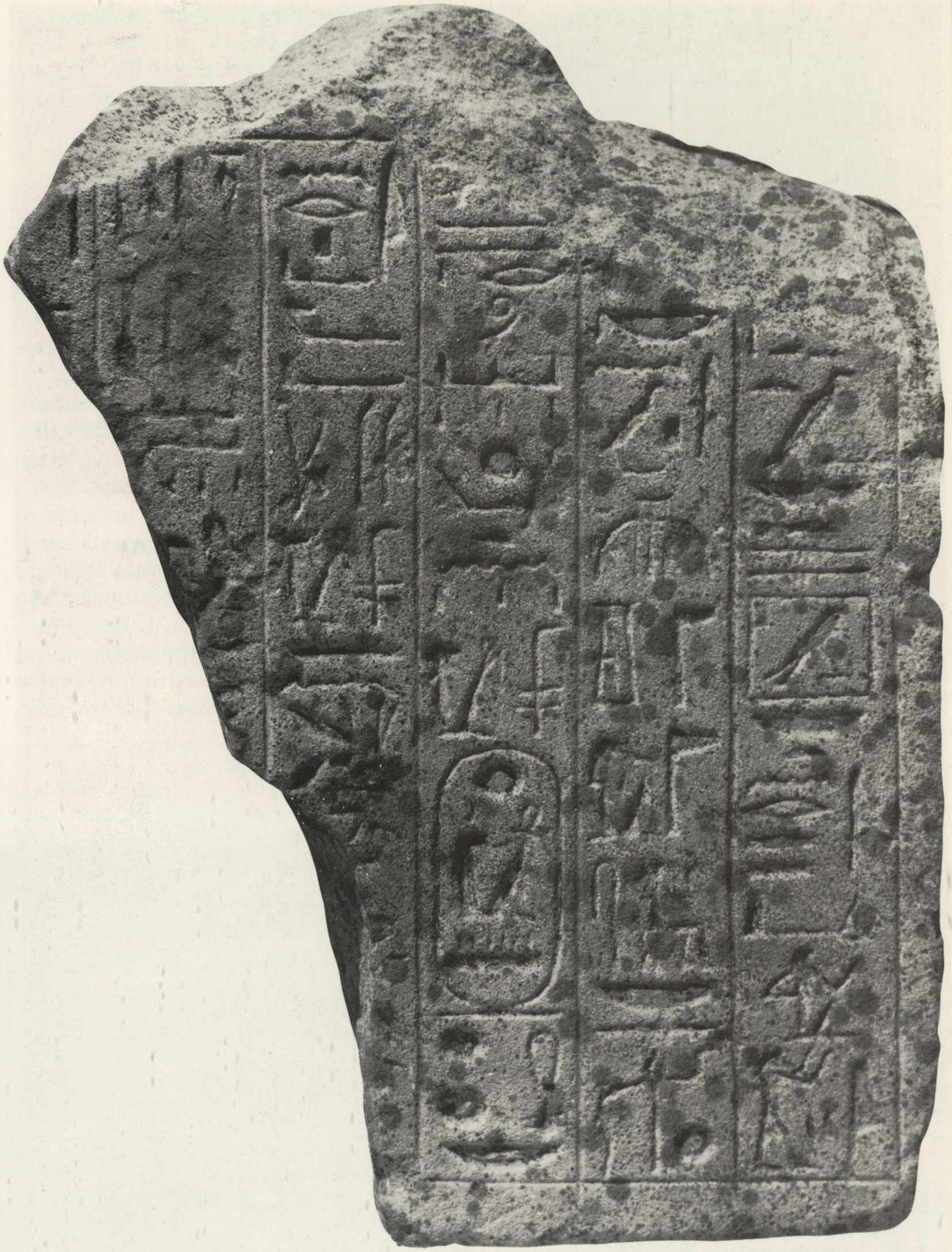


eseguite da teorie di figure maschili e femminili (cfr. vol. I, tav. 338); il sacrificio rituale del bue, riverso a terra con le zampe impastoiate per mezzo di una fune (cfr. vol. I, tav. 78): la scena ripete quella stessa che si era già compiuta davanti al sarcofago di Iti in una pittura del medesimo ambiente e trova corrispondenza nell'effettivo ritrovamento di crani bovini in una camera funeraria ipogea, probabilmente riservata a Neferu.

La raffigurazione della coppia di defunti è specularmente ripetuta sul fondo della cappella: essi stanno ritti sotto un baldacchino e ricevono l'offerta rituale di una coscia del bue sacrificato; sopra il loro capo è tracciato l'elenco delle provviste funerarie (tav. 124).

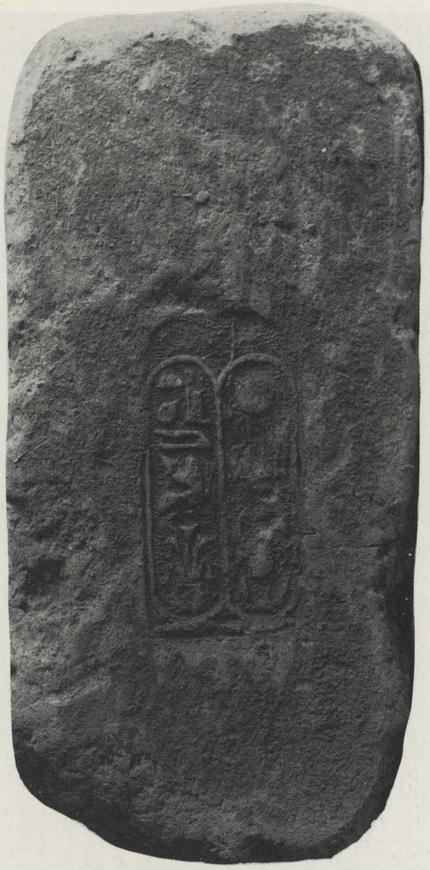
Il motivo della presentazione dell'offerta è ripreso su una delle due stele rinvenute nella tomba (tav. 125), in cui il fratello di Iti appare in veste di sacerdote funerario e la formula d'offerta si chiude con l'«appello ai vivi», sentito con particolare urgenza nel clima di instabilità sociale e politica del periodo.

Lungo il corridoio e sui pilastri sono allineate le rappresentazioni di attività agricole, nelle fasi conclusive del trasporto dei sacchi di frumento a dorso d'asino e dell'immagazzinamento in capienti granai



120. Stele frammentaria dedicata a Hathor, «signora del cielo», raffigurata in trono, con il tipico diadema formato dal disco solare con ureo tra corna bovine liriformi, e con un segno ankh, *simbolo di vita, in una mano e scettro* uadj *a fiore di papiro nell'altra, da due donne, la «signora della casa» Tikha, e sua madre Raia.*

121. Porzione inferiore destra di una grande stele dedicata a Hathor «signora di Inerti», toponimo di Gebelein, e a Anubi «signore di Tahedj», la Terra Bianca ossia la zona desertica delle necropoli, affinché proteggano il sovrano Menmaatra Sethi I.



122. Mattone di terra cruda, con stampo impresso su una delle facce, contenente i cartigli di Menkheperra, figlio di Pinnedem (XXI dinastia), Sommo Sacerdote di Amon, che assunse dignità regale a Tebe, e della sua sposa Isemkhebit.

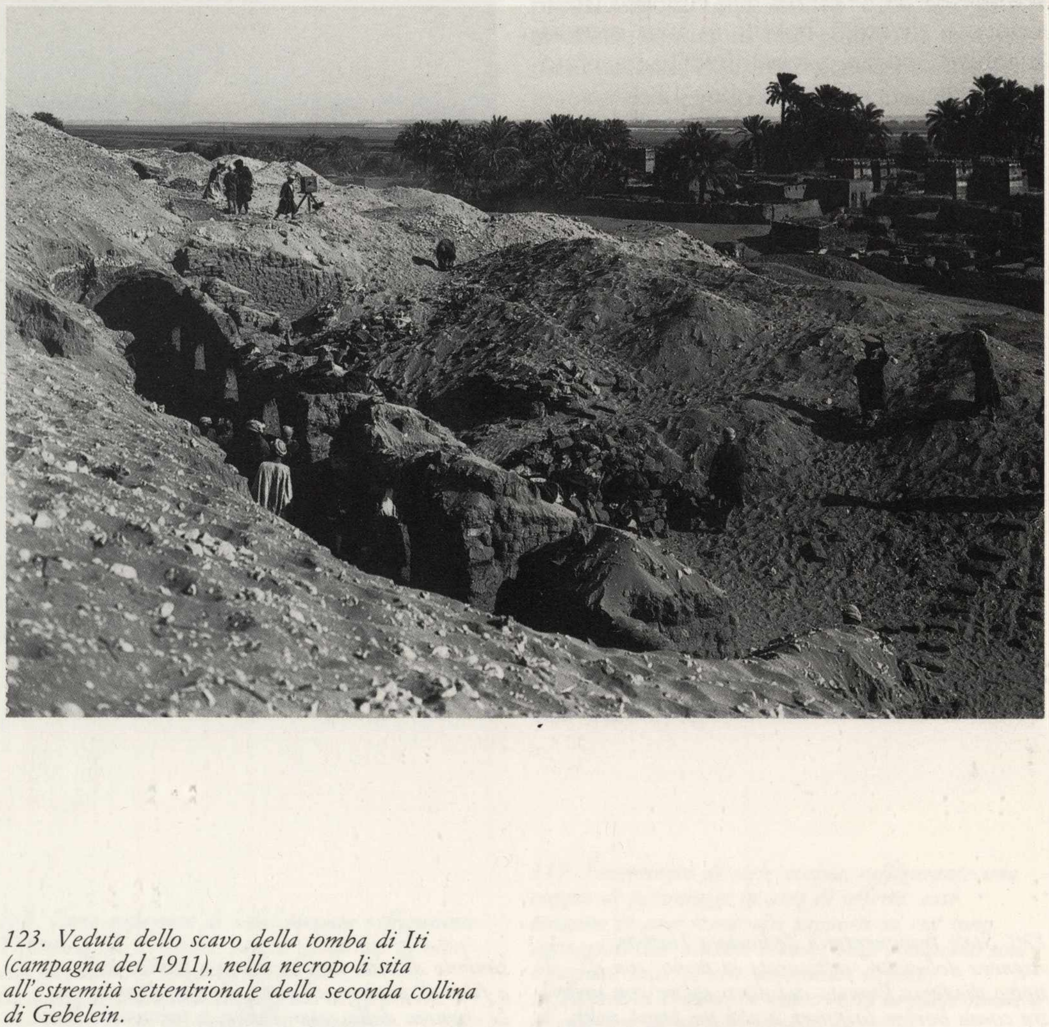
a cupola (cfr. vol. I, tavv. 52 e 53), di episodi legati all'allevamento del bestiame, come la nascita di un vitellino, la mungitura, l'accozzamento di due tori. A conclusione logica del ciclo della produzione e della conservazione di provviste alimentari, si pone la scena di preparazione del pane e della birra, qui associati alla stessa maniera che nei modellini raffiguranti le stesse attività. Accanto a queste appaioni attività artigianali, per esempio una scena di falegnameria, che presenta l'apprestamento del sarcofago.

Le rappresentazioni di carattere militare costituiscono una variante innovativa nell'ambito del repertorio funerario: la nave a vele spiegate armata di scudi, guerrieri e arcieri nubiani nel loro caratteristico costume, che sfilano davanti a Iti accompagnato dai suoi cani. Quest'ultimo tema trova riscontro nelle numerose stele provenienti da sepolture di soldati nubiani, i cui stanziamenti in Egitto avevano a lungo avuto proprio a Gebelein il loro confine settentrionale. Uomini armati di arco e frecce, forse membri della cerchia familiare di Iti o suoi seguaci, compaiono pure su una seconda stele deposta nella tomba (tav. 126).

La tomba, sebbene sia stata trovata già violata forse da antichi predatori, ha restituito pure un notevole corredo, comprendente suppellettile domestica assai numerosa, oltre duecento oggetti, principalmente vasellame di terracotta, tra cui capaci contenitori per derrate alimentari, coppe, ciotole, piatti, e da qualche esemplare di alabastro con destinazione puramente rituale. In stretto rapporto con i temi agricoli delle pitture è la presenza di vari sacchi di corda appaiati, usati per il trasporto dei prodotti dei campi, analoghi a quelli che, ricolmi di frumento, venivano caricati sugli asini (cfr. vol. I, tav. 146).

Al corredo di Neferu appartengono un grazioso specchietto di bronzo con manico ligneo lotiforme e un pettine d'avorio (tav. 128), elementi tipici delle sepolture femminili.

Con lo stesso fine dei testi e delle immagini dipinte sulle pareti, evocanti una realtà terrena che, secondo concezione magica, continua a vivere per il fatto stesso di essere riprodotta nei suoi elementi e nei suoi meccanismi essenziali, sono deposte nelle tombe statuette di servitori che devono assicurare il soddisfacimento materiale delle necessità del defunto. Le differenti mansioni sono organizzate in un programma ben definito, incentrato sul ciclo della produzione e della preparazione del cibo che sarà consumato dal defunto, e queste attività si concentrano in modellini lignei, tipici del Primo Periodo Intermedio e del Medio Regno, che raggruppano in un solo insieme parecchie figure in rapporto di interazione, rendendo in maniera assai efficace momenti di vita concreta talora assenti dall'iconografia ufficiale. Anche le fondamentali attività artigianali, come la fabbricazione dei vasi e di altre suppellettili, la filatura e la tessitura (cfr. vol. I, tav. 265), la falegnameria (cfr. vol.



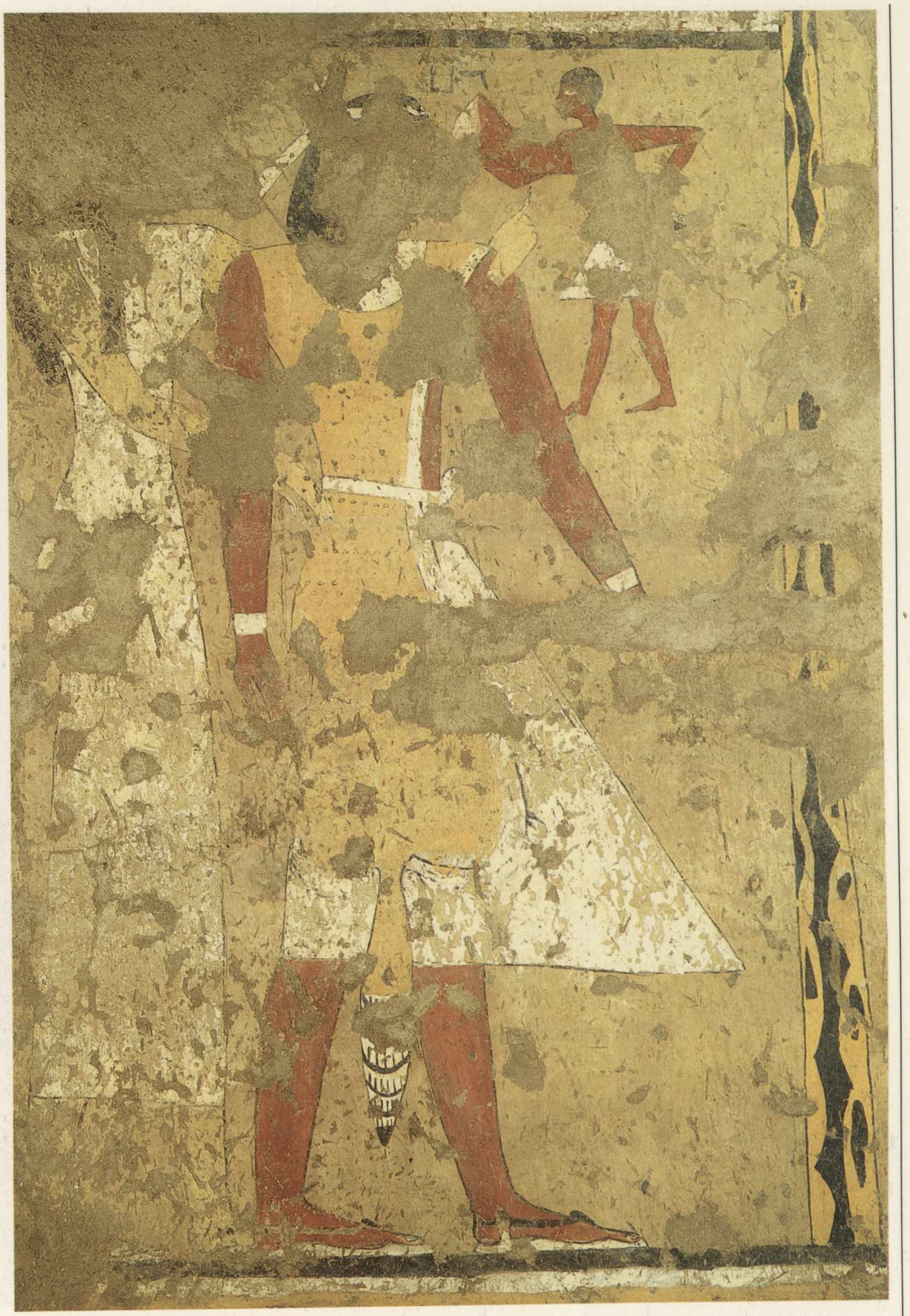
123. Veduta dello scavo della tomba di Iti (campagna del 1911), nella necropoli sita all'estremità settentrionale della seconda collina di Gebelein.

I, tav. 159), la lavorazione della pietra e dei metalli, sono contemplate tra le tematiche volte a garantire la continuità della vita nell'aldilà.

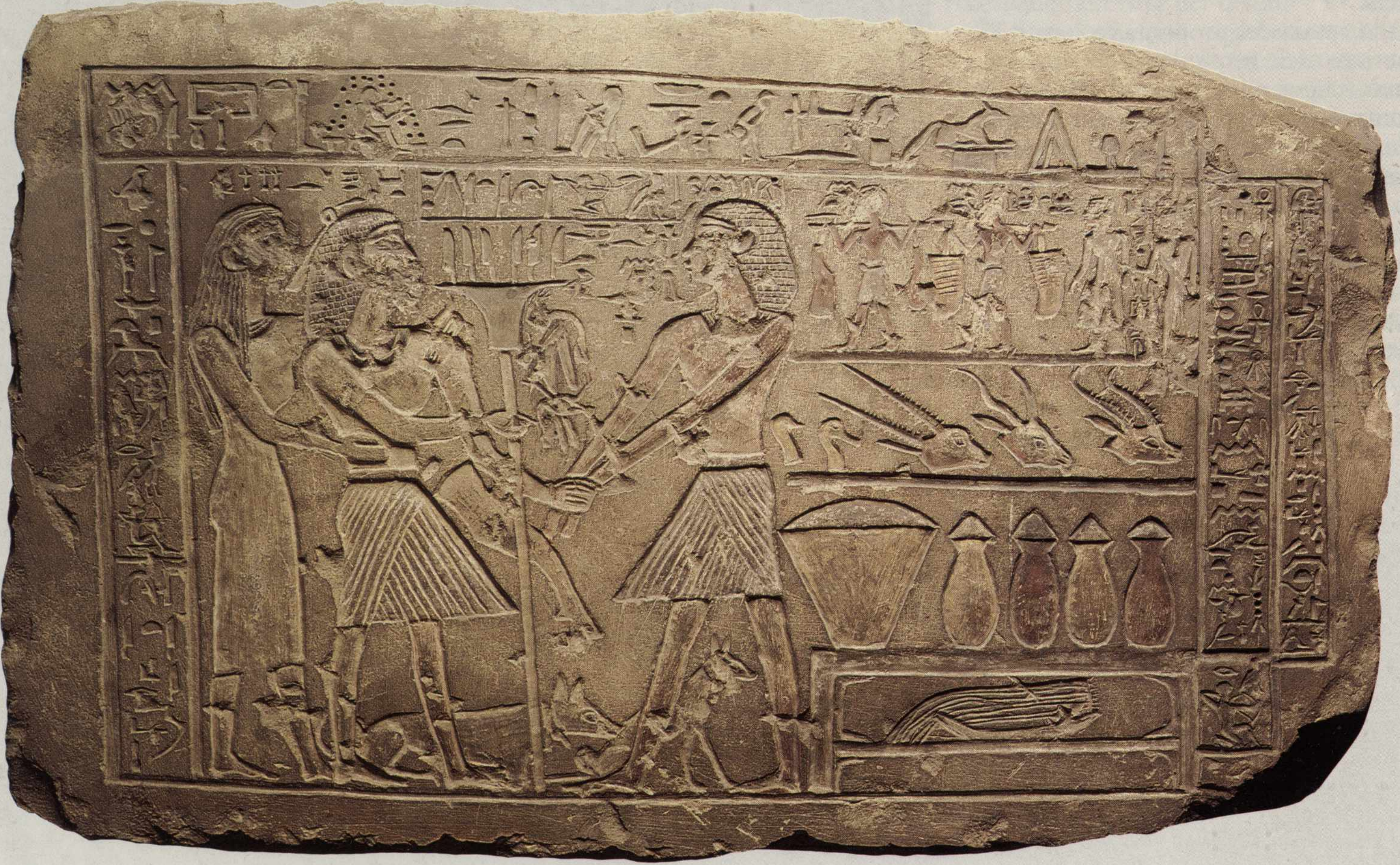
Nella coeva tomba di Ini, ritrovata nella necropoli settentrionale di Gebelein durante la stessa campagna di scavo (1911), la presenza di numerosi modelli di attività sembra sostituire nella sua funzione la decorazione dipinta, di cui non esiste traccia.

Alla statua del proprietario (tav. 127), «tesoriere del re» e «grande capo del nomo», che serviva come «sostituto» del defunto a garantirne per efficacia magica la sopravvivenza eterna (a tale proposito è significativa la pratica del rito dell'«apertura della bocca», che si compiva sulle statue nei laboratori di scultura e sulle mummie nella sala di imbalsamazione al fine di dare o rendere alla persona le facoltà vitali), si accompagnano vari elementi. In primo luogo un modello di granaio (tav. 129), che riproduce fedelmente il nuovo tipo in uso all'epoca, attestato da resti di simili installazioni rinvenuti a Illahun: sul fondo di un cortile a pianta quadrata, delimitato da alti muri, con una porta di ingresso imperniata su cardini, si eleva il vero e proprio silos, che poteva suddividersi in vari scomparti interni, riempiti dall'alto attraverso fori circolari praticati per versarvi i cereali, che si prelevavano poi dal cortile attraverso aperture quadrangolari chiuse da portelli lignei scorrevoli. Mancano in questo esemplare le figurine che svolgono le operazioni di immagazzinaggio e lo scriba che, seduto a terra sulla terrazza, controlla e registra i dati, presenti invece in un analogo modello da una tomba di Asiut (cfr. vol. I, tav. 54), dove a tutto tondo appare riprodotto lo stesso soggetto di una raffigurazione parietale come quella del riempimento dei silos nella tomba di Iti (cfr. vol. I, tav. 52). In un altro modello, in stretta correlazione con il precedente, è presentata la preparazione del pane e della birra (cfr. vol. I, tav. 64).

Ancora, due imbarcazioni con il loro equipaggio (tav. 131) riportano all'atmo-

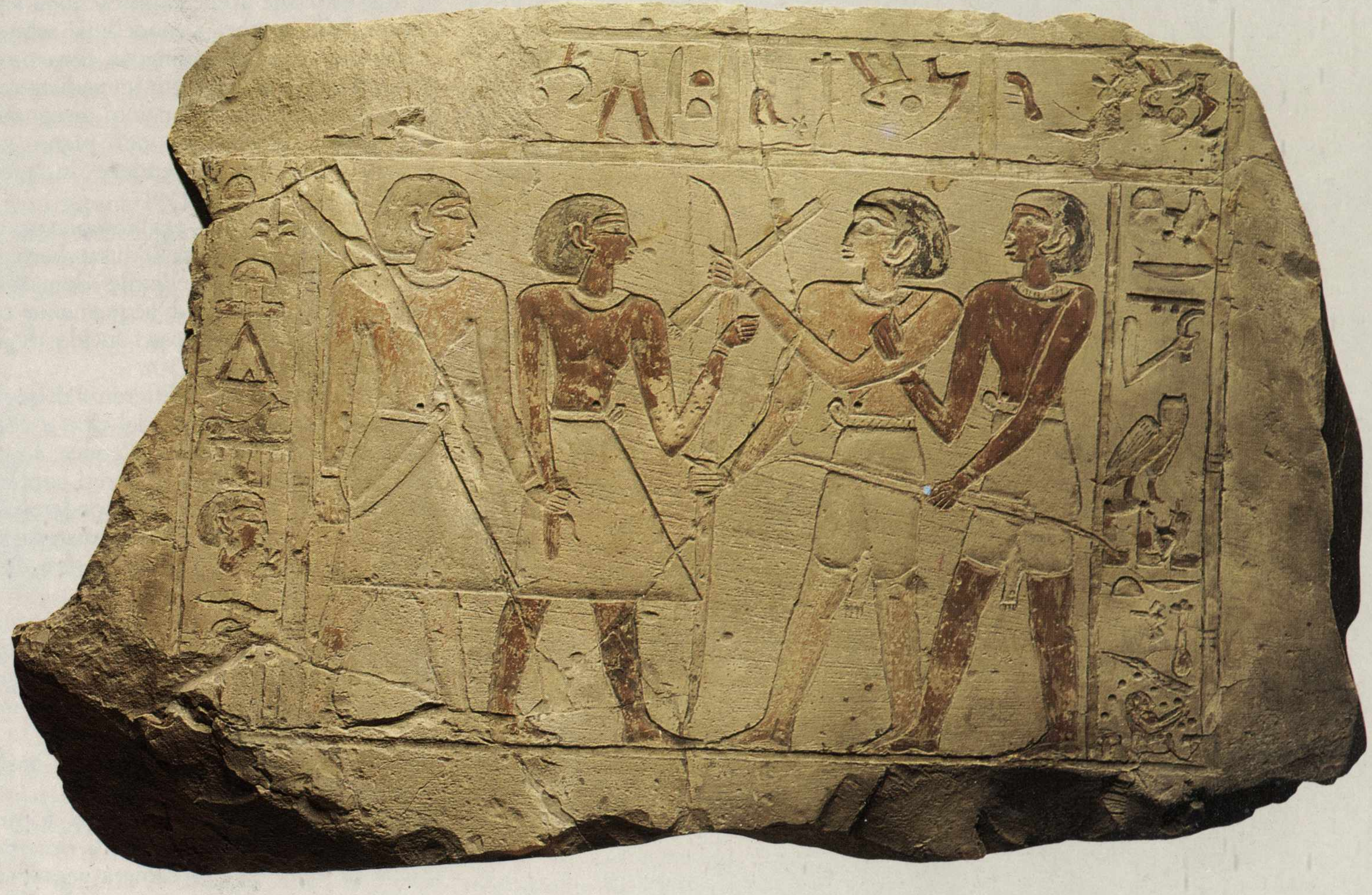


124. Pittura parietale dalla tomba di Iti: la coppia dei defunti, Iti e Neferu, riceve l'offerta della coscia di bue, che viene loro porta da un servitore raffigurato in piccole dimensioni in alto a destra. Iti indossa sulla veste la pelle di pantera, attributo sacerdotale. Sopra, la lista delle offerte ordinata in caselle.

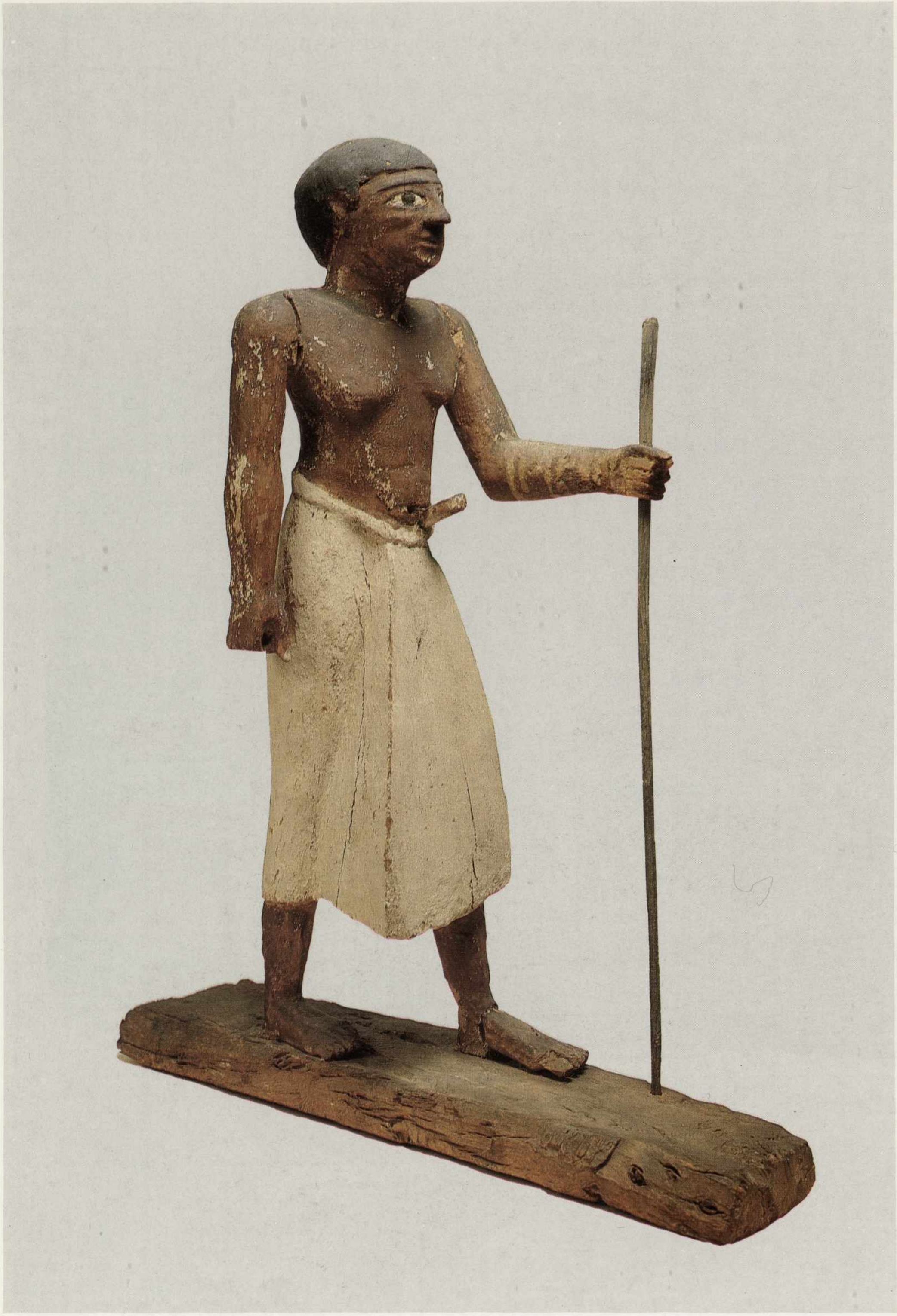


125. Stele funeraria di Iti: al defunto e a sua moglie è presentata l'offerta da parte del fratello di lui. Tutto intorno corre la formula funeraria.

La stele era infissa nella parete corta all'estremità settentrionale del corridoio, all'interno della pittura raffigurante il riempimento dei granai.



126. Altra stele ritrovata nella tomba di Iti. Non vi appare il proprietario della tomba, ma altri quattro personaggi maschili, armati di arco e frecce, facenti parte probabilmente della sua famiglia.



sfera della vita quotidiana che si svolgeva lungo il Nilo, ma allo stesso tempo richiamano il rituale prettamente funerario della processione ad Abido, la «città santa» dell'Egitto, sede del culto di Osiri, dove si celebrava la morte del dio e la sua rinascita come sovrano dell'aldilà e dove ogni fedele aspirava a compiere il pellegrinaggio e a porre una stele votiva.

Rispetto alle scene rappresentate sulle pareti delle tombe, i modellini, sebbene talora di fattura più sommaria, consentono di cogliere in maniera più immediata certi particolari che le convenzioni disegnative egizie nella proiezione sul piano non sempre riescono a rendere in piena leggibilità.

Il corredo di Ini era completato da alcune centinaia di modelli di sacchetti per granaglie e da suppellettile domestica, come il bell'esemplare di acquamanile con brocca, in terracotta rosso lucido di impasto assai fine (tav. 130).

Il sarcofago di Ini, a differenza di quello di Iti, si è conservato: è del tipo a cassa quadrangolare, consueto all'epoca; l'iscrizione geroglifica lungo le pareti contiene la formula d'offerta e in corrispondenza del volto del defunto, di norma disteso sul fianco sinistro, è dipinto il motivo degli occhi *udjat* (tav. 132).

Sotto la nuca si trovava un raro poggiatesta con il supporto sagomato ad amuleto *tit* o nodo di Iside, che riveste un significato protettivo contro chiunque voglia nuocere al defunto (tav. 133).

Accanto al corpo era adagiato il bastone, simbolo di autorità.

Tra le sepolture che hanno fornito documenti di rilievo è ancora da ricordare quella di Iqer, la cui camera sepolcrale restituì un grande sarcofago di legno divorato dalle «formiche bianche», come risulta dall'inventario di scavo, di cui si era salvato soltanto il rivestimento interno in legno di conifera, con iscrizioni e repertori figurativi di una redazione alquanto antica dei «Testi dei Sarcofagi» (cfr. vol. I, tav. 2), benché la copia pervenuta, che data anche la tomba, non possa risalire a prima

127. Statua di Ini, trovata nella sua tomba: il defunto è raffigurato stante, con la gamba sinistra avanzata, il braccio destro disteso lungo il corpo, con la mano chiusa a pugno a stringere uno scettro ora mancante, mentre nella mano sinistra impugna un bastone, simbolo di comando. Indossa una gonna lunga fino al polpaccio, annodata in vita, e parrucca a caschetto assai corta.

della seconda metà della XII dinastia.

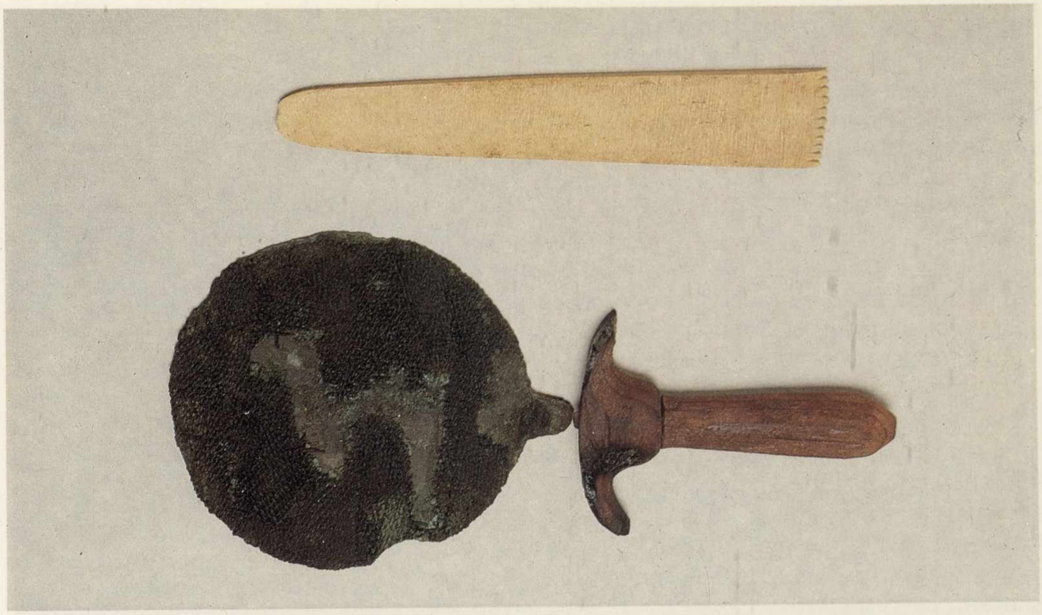
I corredi di altri importanti personaggi vissuti a Gebelein, le cui tombe furono rinvenute da altre missioni archeologiche o di cui certi elementi furono immessi sul mercato antiquario, sono pervenuti ad altri musei: per esempio, i sarcofagi di Henui e di altri notabili della XII dinastia, con modelli di barche, di granaio e figure di portatrici d'offerte, ora nel Museo di Berlino; altri sarcofagi da sepolture coeve sono conservati nel Museo del Cairo, insieme con stele funerarie dell'XI e della XII dinastia; frammenti di decorazione parietale con i nomi di Seneb, «guardiano dei cani», e di Dedu, «guardiano dell'arco», vissuti durante l'XI dinastia, si trovano nel Museo Archeologico di Firenze; una conchiglia con il cartiglio di Sesostri I, trovata al braccio della mummia di un arciere, fa ora parte della sezione egizia del Metropolitan Museum of Art di New York.

Asiut

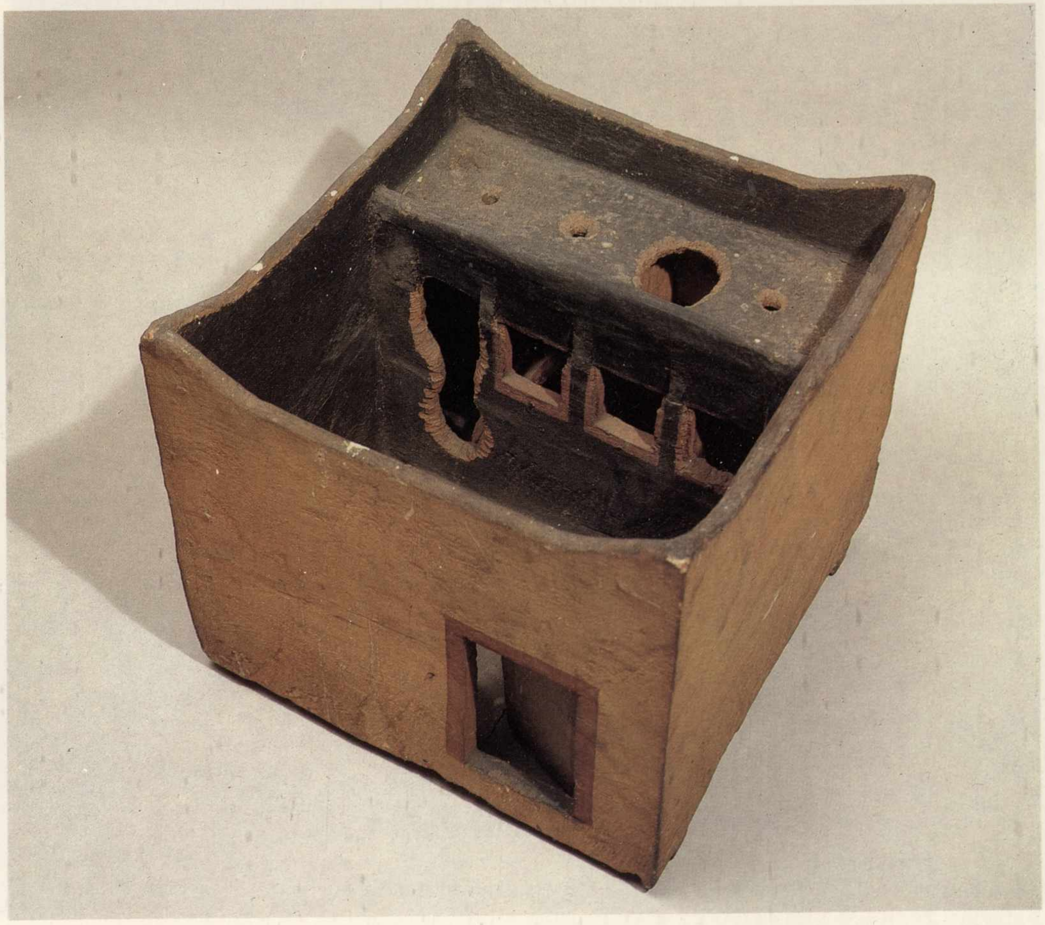
Un altro centro che si afferma durante il Primo Periodo Intermedio e il Medio Regno con espressioni di rilievo non più eguagliate nelle epoche successive, è Asiut, capoluogo del XIII nomo dell'Alto Egitto, sulla sponda occidentale del Nilo, anch'esso, come Gebelein, in una importante posizione strategica e commerciale, all'imbocco della via carovaniera «dei quaranta giorni» (Darb el Arbain), che, passando attraverso l'oasi di Kharga, conduceva nel Darfur (Sudan occidentale); allo stesso tempo il suo porto fluviale era un punto di partenza per le spedizioni commerciali e minerarie, appoggiate da contingenti militari, dirette in Nubia.

Durante la X dinastia Asiut gravitava nella sfera di influenza di Eracleopoli, con cui si sarebbe schierata contro Tebe nella lotta per la supremazia sull'Egitto.

Particolarmente venerato ad Asiut era il dio sciacallo Upuaut, «colui che apre i cammini», il quale era legato al mito osiriano ed aveva un posto preminente nella religione funeraria. Dai Greci il suo aspetto fu identificato con un lupo, da cui



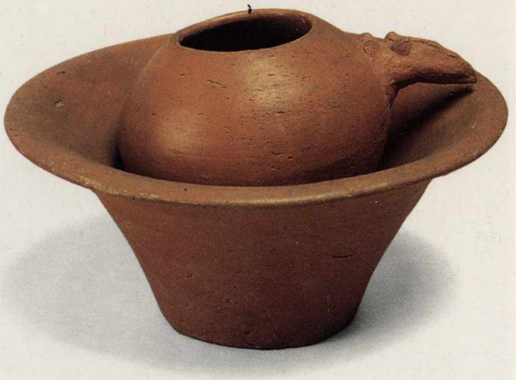
128. Specchio di bronzo, con manico a fiore di loto scolpito in legno, e pettine d'avorio a dentatura semplice, elementi del ricco corredo funerario di Neferu, moglie di Iti, deposti accanto a lei nel sarcofago.



129. Modello di granaio a pianta quadrata, delimitato da alti muri leggermente rialzati verso gli angoli e con una porta d'ingresso imperniata su cardini; il silos vero e proprio si eleva sul fondo del cortile: ha facciata diritta e copertura piana con basso parapetto di protezione, cui si accedeva per mezzo di una scala. Esso si riempiva attraverso aperture circolari praticate nella copertura e corrispondenti ai vari scomparti in cui era suddiviso, e si svuotava dalle finestrelle quadrangolari della facciata, che erano chiuse da portelli scorrevoli.

il nome greco di Lycopolis dato alla città. Qui sorgeva un tempio a lui dedicato, che fu ampliato a più riprese nel Nuovo Regno, prima da Thutmosi III e poi in età ramesside: rimangono due blocchi di pietra con il cartiglio di Ramesse II e la dedica a «Upuaut del Sud»; il papiro Harris, che elenca le donazioni fatte da Ramesse III ai principali santuari dell'Egitto, informa che il tempio fu restaurato dal sovrano, il quale fece costruire all'interno del recinto sacro due templi funerari per se stesso.

Un grandissimo numero di stele votive, prevalentemente di età tarda e greco-romana, dedicate a Upuaut, furono rinvenute nella tomba di Djefahapi III (XII dinastia), insieme con altre a Amon-Ra, Hathor, Osiri, Ptah e Thot. Nella stessa tomba erano riunite parecchie mummie di sciacalli, sacri al dio.

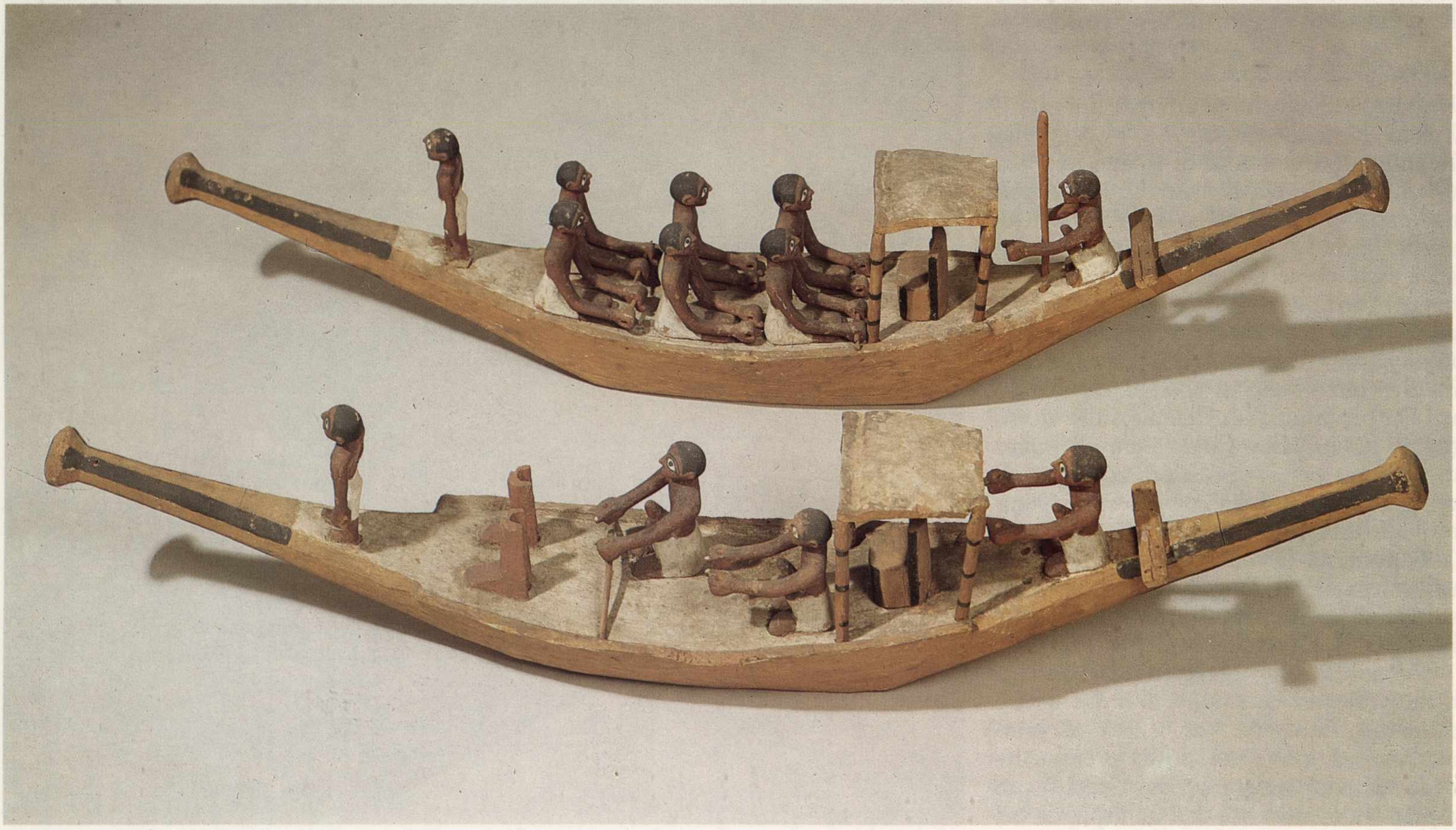


A lui era associato Anubi, «signore di Raqereret», la necropoli di Asiut, con culto parimenti sentito: i nomarchi portavano tra i loro titoli quello di «soprintendente dei sacerdoti di Upuaut e di Amon» insieme. Al loro fianco, sin dalla fine dell'Antico Regno appare Osiri, con un proprio luogo di culto.

Anche Hathor ha un posto di rilievo ad Asiut, con l'attributo di «signora dei passi montuosi a est e a ovest della Valle del Nilo».

Le testimonianze archeologiche dei monumenti religiosi sono assai scarse: sono emersi alcuni resti di un tempio consacrato al dio Aton, da cui provengono blocchi con i nomi di Amenhotep IV-Akhenaten e della sua famiglia, trovati reimpiegati in abitazioni di Asiut.

La sua necropoli, sebbene tra tutte



130. Acquamanile costituito da brocca e catino in fine ceramica rosso lucido, appartenenti al ricco corredo funerario di Ini. L'insieme dei due oggetti, che serviva per lavarsi le mani prima e dopo i pasti, assume in tale contesto il significato di purificazione.

131. Ancora dalla tomba di Ini, modelli di imbarcazioni che nella loro forma imitano quelle fabbricate con steli di papiro legati insieme da funi. L'equipaggio è formato dal timoniere, dai rematori disposti in file parallele e dalla vedetta pronta a segnalare eventuali ostacoli. Sotto il baldacchino sedeva il proprietario. Una delle due barche risale la corrente mentre l'altra scende lungo il Nilo.

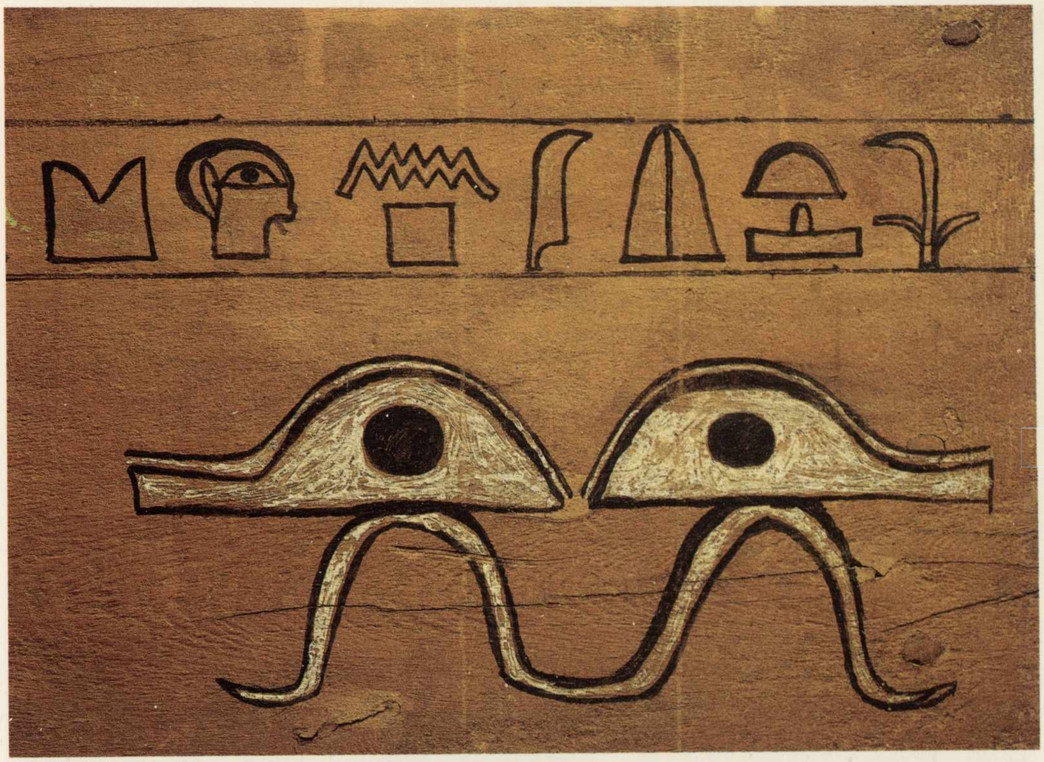
quelle dell'Alto Egitto sia stata la più devastata dalle depredazioni, ha conservato sepolture di grande interesse storico, che si situano per la maggior parte tra la seconda metà della IX e la X dinastia e alcune nella XII: le tombe rupestri sono allineate su due livelli del pendio della collina; in quello inferiore sono scavate le più antiche, in alto quelle di maggiori proporzioni appartenenti ai nomarchi vissuti durante la XII dinastia.

Le iscrizioni autobiografiche nelle tombe dei nomarchi, che mostrano la prosperità diffusasi durante la X dinastia sotto gli ultimi re di Eracleopoli, forniscono una preziosa documentazione sulla situazione del paese e sulle responsabilità dei governatori locali nella gestione del territorio: l'esigenza di un regolare funzionamento delle strutture agricole, la preoccupazione di regolare le acque di piena, di alimentare costantemente i bacini di riserva e di consentire l'irrigazione permanente attraverso la manutenzione di una fitta rete di canali per assicurare il benessere della popolazione sono i motivi ricorrenti nei testi autoelogiativi di Kheti e di suo figlio Tefib, vissuto all'epoca dell'ultimo re eracleopolitano, Merikara.

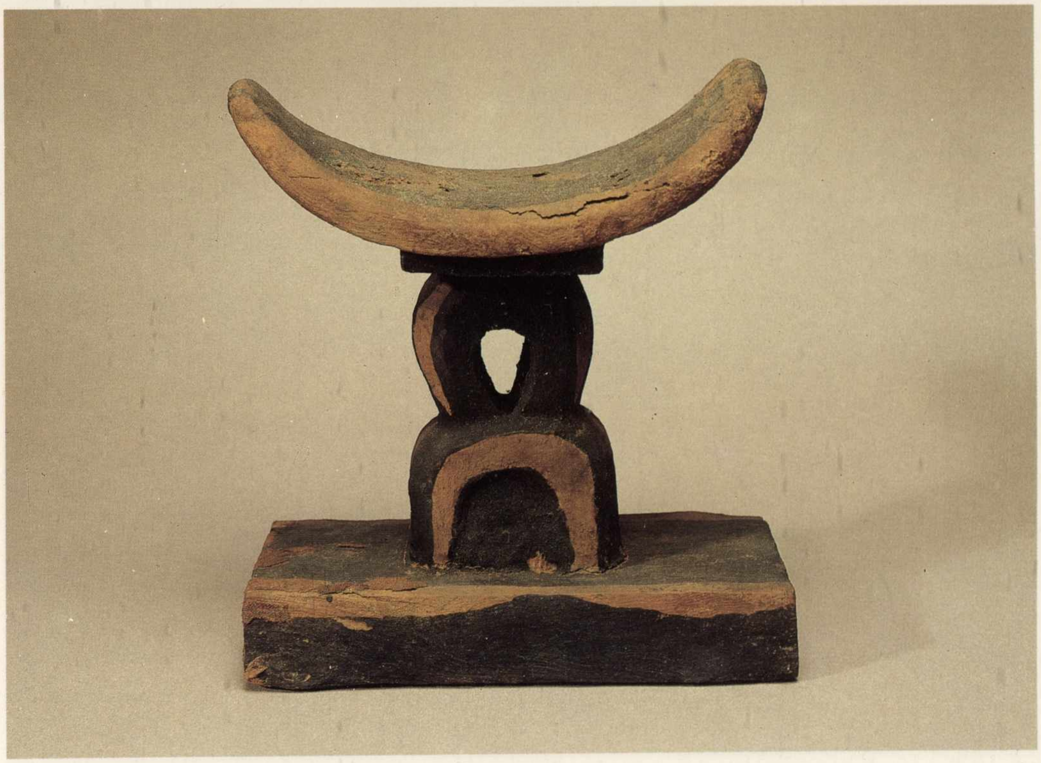
Un altro importante personaggio di Asiut è Nakhti, cancelliere e «soprintendente della flotta», vissuto all'epoca delle lotte tra i re di Eracleopoli, con cui i governatori di Asiut si erano alleati, e i principi tebani. Le statue e gli elementi di corredo rinvenuti nella sua tomba sono divisi tra il Museo del Cairo e il Louvre.

Nella tomba di Djefahapi I, vissuto sotto il regno di Sesostri I (XII dinastia), sono incisi i dieci contratti da lui stipulati con i sacerdoti locali per il mantenimento del proprio culto funerario: essi costituiscono nel loro insieme la più estesa documentazione giuridica del Medio Regno, indice di un sistema giuridico assai sviluppato.

I corredi funerari restituiti dagli scavi di Asiut, seppure di entità e ricchezza variabili, sono composti prevalentemente da statue lignee, modellini riproducenti



132. Particolare del sarcofago di Ini, raffigurante gli occhi udjat *dipinti in corrispondenza del volto del defunto; la fascia di geroglifici al di sopra contiene l'inizio della formula d'offerta funeraria.*

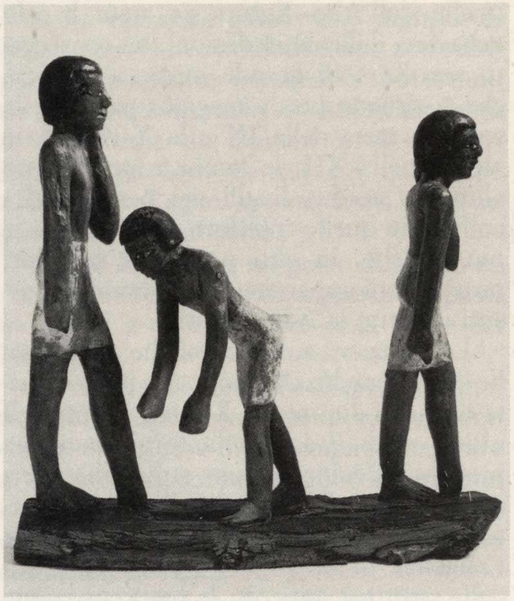


133. Poggiatesta appartenente a Ini: il «cuscino» è retto da un supporto sagomato a forma di tit, *o nodo di Iside, che assicurava protezione al defunto.*

varie attività, sarcofagi decorati a viva policromia, talora con motivi riproducenti le facciate delle abitazioni, completate da stuoie variopinte, e all'interno gli elementi del corredo funerario: oltre a cibi e bevande, capi di vestiario, ornamenti, armi, mobilio ecc. (si veda per esempio il sarcofago di Mereru, tavv. 101 e 102 del I vol.); i testi prima riservati alle pareti della camera sepolcrale si spostano ora sulle pareti dei sarcofagi e sono accompagnati dall'illustrazione della topografia dell'aldilà. Con quelli di Gebelein e di Bersha essi costituiscono una delle testimonianze più ricche sul pensiero religioso-funerario dell'epoca. Nello stesso periodo le figurine lignee di servitori sostituiscono le pitture parietali di contenuto analogo e la statuaria in legno sostituisce quella in pietra: tutti segni di un'epoca in cui si deve sopperire in forme diverse alle difficoltà economiche e organizzative che rendono più complesso anche il reperimento di materiali e di manodopera specializzata.

Gli scavi della Missione Archeologica Italiana si concentrano nella zona della necropoli (tav. 134) e in quattro campagne intervallate tra il 1905 e il 1913 misero in luce numerose sepolture integre, che restituirono interessanti corredi.

Alcuni notevoli esemplari di grandi statue lignee, conservate nel Museo Egizio di Torino, mostrano l'alto livello qualitativo raggiunto dagli artigiani locali (tav. 136). Tra di esse si distinguono quelle di Minhotep (cfr. vol. I, tav. 277), Upuautemhat, Djefahapi, Shemes, rappresentati in dignità, con il bastone e lo scettro *sekhem*, simboli di autorità e di potere, tra le mani.



135. *Modellino raffigurante una scena di lavoro nei campi: un contadino sta dissodando il terreno per prepararlo alla semina (manca la zappa che teneva tra le mani), mentre gli altri due portano probabilmente i sacchi con le sementi. Da una tomba di Asiut.*

134. *Veduta della necropoli di Asiut, all'epoca delle campagne di scavo condotte dallo Schiaparelli.*

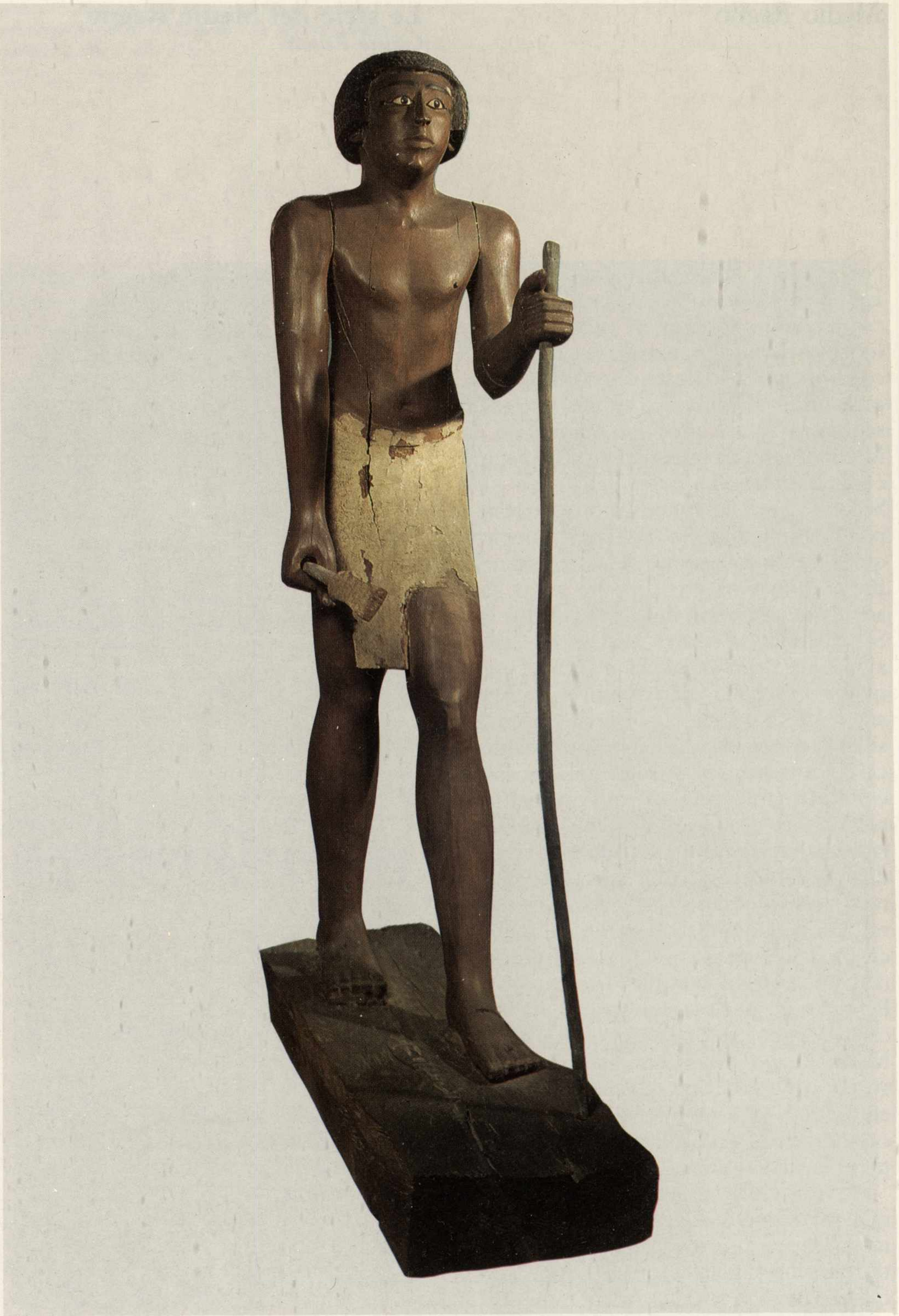
A Asiut fino a tutto il Medio Regno fiorisce una scuola locale di scultura in legno che produce statue di grandi dimensioni secondo gli schemi compositivi della statuaria ufficiale in pietra di tradizione menfita, con un esito diverso però nell'espressione di energia vitale e di forza aggressiva che si manifesta soprattutto nei grandi occhi intarsiati.

I modellini che costituiscono il carattere preminente dei corredi funerari di Asiut, si possono distinguere secondo le aree di attività presentate: il settore della produzione alimentare e della sua conservazione sviluppa, accanto alle scene agricole, con uomini che zappano, arano, seminano (tav. 135), quelle di allevamento del bestiame di grossa taglia e degli animali da cortile, di raccolta e immagazzinamento di scorte alimentari in capienti granai; le varie fasi di preparazione del cibo sono illustrate in modellini che riproducono, quasi sempre unite insieme, la fabbricazione del pane, della macinatura del grano alla lavorazione della pasta per formare pani e focacce, alla cottura, e la fabbricazione della birra d'orzo (cfr. vol. I, tav. 53); altre scene di cucina presentano la preparazione e la cottura di volatili e pezzi di carne bovina;

completano il quadro le scene di pesca praticata con la rete o con l'arpone nelle paludi del Delta o lungo le rive del Nilo. La presentazione dei prodotti al defunto si svolge mediante figure singole o talvolta riunite in brevi teorie di portatori e portatrici, che mostrano nel loro insieme, specie se si considera che in genere se ne deponevano parecchie in ogni tomba, una grande varietà. Le offerte sono differenziate in base al loro campo di acquisizione: prodotti agricoli, dei deserti e delle paludi, che alludono ai tre principali modi di procacciamento del cibo coesistenti in Egitto, l'agricoltura, la caccia e la pesca.

Tipici dell'epoca sono i gruppi di soldati, prevalentemente arcieri, egiziani e nubiani, schierati in file ordinate, in assetto di marcia: emblematici i gruppi trovati nella tomba di Mesehti ed esposti nel Museo del Cairo. Essi denotano, insieme con la grande quantità di armi, asce, pugnali e soprattutto archi e frecce, deposte nelle sepolture o dipinte sulle pareti delle tombe e nei sarcofagi, l'importanza che nel Primo Periodo Intermedio aveva per i singoli nomarchi il possesso di truppe personali. Celebri erano gli arcieri nubiani, che alla fine di un servizio meritevole potevano integrarsi di pieno diritto con la popolazione locale.

Sono assai scarsi nelle tombe di Asiut i resti di pitture parietali. Un raro esempio è conservato nel Museo Egizio di Torino: si tratta di iscrizioni in grandi ed accurati geroglifici (cfr. vol. I, tav. 28), che presentano l'interesse di contenere la firma dell'autore dell'intera decorazione della tomba, il proprietario stesso, il principe Anu, che afferma di averla personalmente eseguita, a differenza dei suoi predecessori.

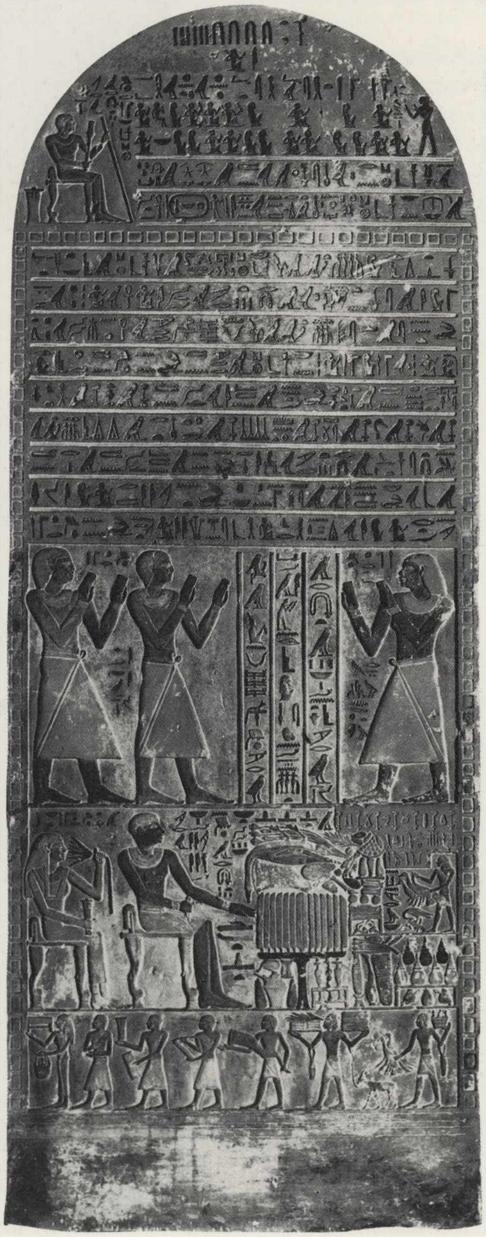


136. Statua di Shemes, proveniente dalla sua tomba ad Asiut. Il personaggio è rappresentato in dignità, stante su una massiccia base, con la gamba sinistra avanzata, scettro e bastone, simboli di potere e di autorità, tra le mani. Indossa un corto gonnellino e porta una corta parrucca a riccioli. Nel volto spiccano gli occhi intarsiati con paste vitree. Sulla base è inciso il nome del defunto.

Le stele del Medio Regno

Gloria Rosati

Nella sala I al primo piano del Museo Egizio di Torino è esposta una ricca campionatura di reperti provenienti dai luoghi del culto funerario, le cappelle che costituivano la sovrastruttura della tomba, accessibili al pubblico e distinte dalla sepoltura vera e propria. Al periodo del Medio Regno,da intendere in senso ampio e comprendendovi parte del Primo e del Secondo Periodo Intermedio, appartengono un buon numero di lapidi funerarie; quasi tutte provengono dalla collezione di Bernardino Drovetti, oppure sono state acquistate all'inizio del secolo da Ernesto Schiaparelli: si tratta perciò di reperti avulsi dal loro contesto originale, per i quali non si hanno dati di provenienza, che si è costretti a dedurre – e non sempre con sicurezza – fondandosi su elementi stilistici o, soprattutto, sul formulario, sugli epiteti divini, perfino sull'ortografia e sull'onomastica. Proprio negli ultimi decenni alla classe monumentale sono stati dedicati numerosi studi specialistici, miranti ad evidenziare, attraverso i testi e le raffigurazioni, quegli elementi caratteristici sui quali si possa basare una sistemazione cronologica. Quanto all'evoluzione della tipologia, già da tempo si era tentata una classificazione, riconoscendo agli artisti del Medio Regno il merito di aver risolto con successo il problema di una utilizzazione equilibrata e armonica della superficie, caratterizzata, nel modello più diffuso nel periodo, dalla centina che la corona.



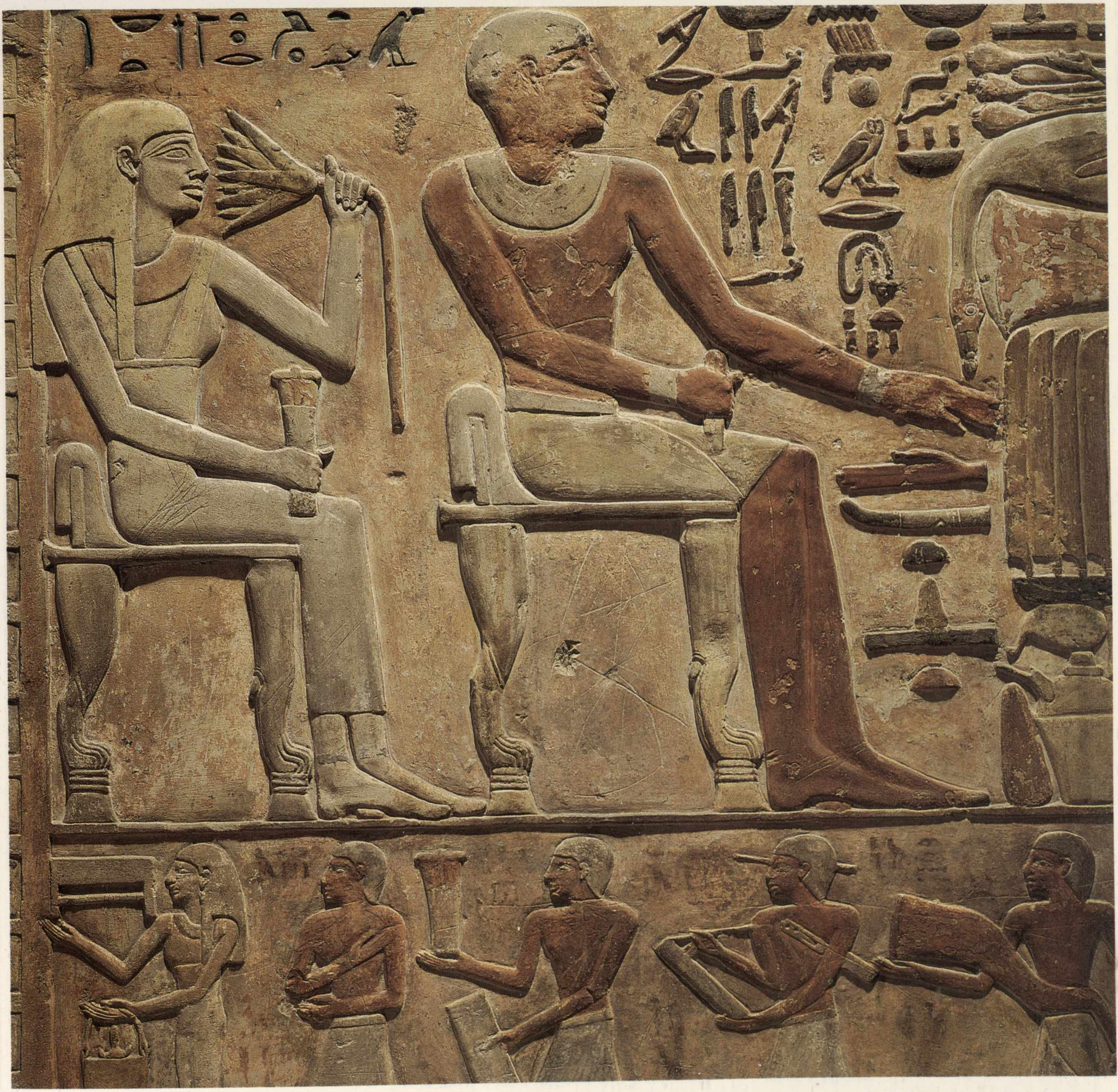
«Eredi» della falsaporta dell'Antico Regno, le stele del Medio Regno, di dimensioni ridotte, costituiscono ancora un elemento fondamentale dell'apparato funerario e quasi una sintesi delle finalità che gli si attribuiscono. Su ognuna, quindi, si ritroveranno, variamente organizzate, interpretate o «aggiornate», le componenti essenziali: la figura del destinatario, da solo o in scene figurate più complesse, nelle quali si riassume il rituale dell'offerta e la presa di possesso delle vivande dedicate, quella medesima scena che era riprodotta sulla tabella delle falseporte; e la cosiddetta «formula d'offerta», con la quale, attraverso l'intervento del sovrano, si impetrano dagli dei invocati tutti i benefici che si rendono necessari alla prosecuzione della vita. È questa ovviamente la componente imprescindibile, che, quando anche eventualmente manchi una scena figurata, ha comunque il potere di mantenere memoria del destinatario di quei benefici, dei suoi familiari o di chi si è assunto l'impegno di «far vivere il suo nome» con le celebrazioni rituali.

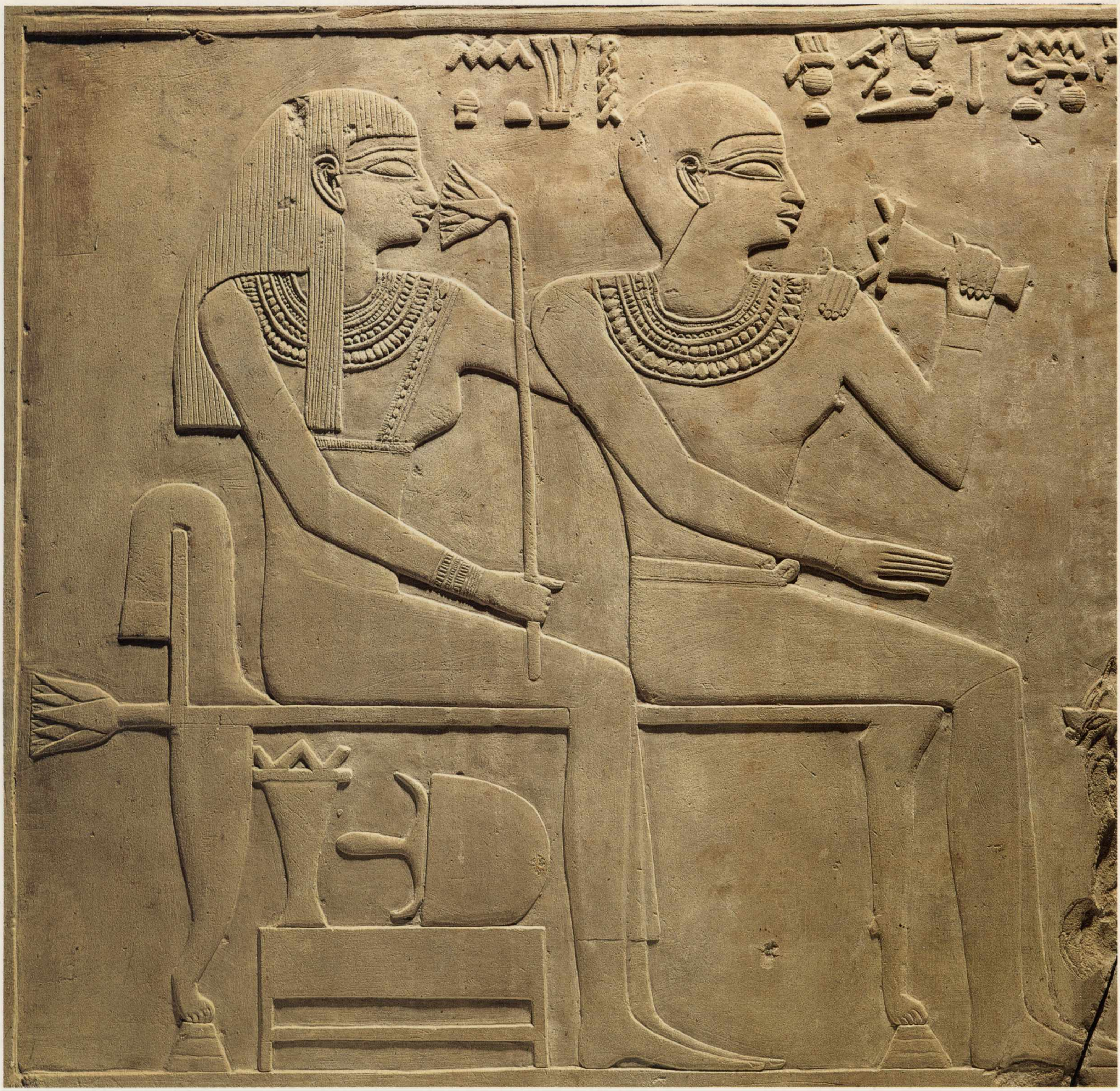
La varia combinazione di tali elementi, elaborati, arricchiti o perfino semplificati, costituisce in ogni caso una fonte diretta di informazioni per comprendere la fisionomia di una società che è cambiata, nella quale l'individuo ha più spazio e di conseguenza ha assunto consapevolezza delle proprie responsabilità, indaga nella sua coscienza e guarda con diversa disposizione ai problemi del mondo e alla vita futura.

Certo, un primo sguardo alle stele del Primo Periodo Intermedio può lasciare stupefatti o perplessi, ma è da riconoscere agli artigiani di quell'epoca – come è stato fatto – oltre all'originalità, almeno l'audacia.

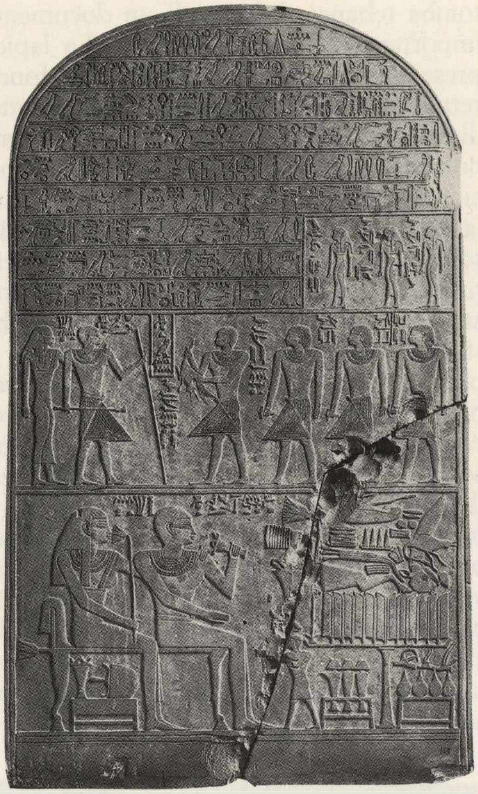
Le stele che ci sono pervenute sono quasi tutte di forma rettangolare, quasi mai regolarizzata e sommariamente pareggiata sulla faccia decorata; talvolta i contorni delle figure sproporzionate sono graffiti e il resto è integrato col colore. Niente in comune, quanto allo «stile», con i modelli del passato, eppure è sensibile una volontà nuova di presenza: i destinatari di questi manufatti evidentemente privi di pretese, sono elementi delle classi sociali meno elevate che non erano protagonisti nell'età più antica e che ora invece lasciano memoria di sé, infondendo, per mano di artisti altrettanto modesti ma liberi dai vincoli dell'ufficialità e alla ricerca di altri moduli espressivi, il senso anche di una umanità nuova. In una stele a Torino la proprietaria, che porta il titolo di «nobildonna», è raffigurata secondo le regole seduta su un sedile, con un braccio proteso come verso le offerte (che però non sono riprodotte) e l'altro piegato come quando si avvicina al naso un fiore di loto: ma la posa stereotipa è reinterpretata, e il polso sollevato le è stretto, con gesto rassicurante, dal personaggio che le sta di fronte, forse il fratello. Quest'uomo reca le insegne del suo mestiere di soldato, arco e frecce; appunto una serie di stele appartenenti a soldati e provenienti dal Medio e

137, 138. Stele di Meru, XI dinastia, anno 46° del regno di Mentuhotep II. Il defunto siede davanti alla tavola d'offerta, accompagato dalla madre Nebti. Nel registro inferiore i servitori recano approvvigionamenti e suppellettili, accuratamente registrate dallo scriba Khety.

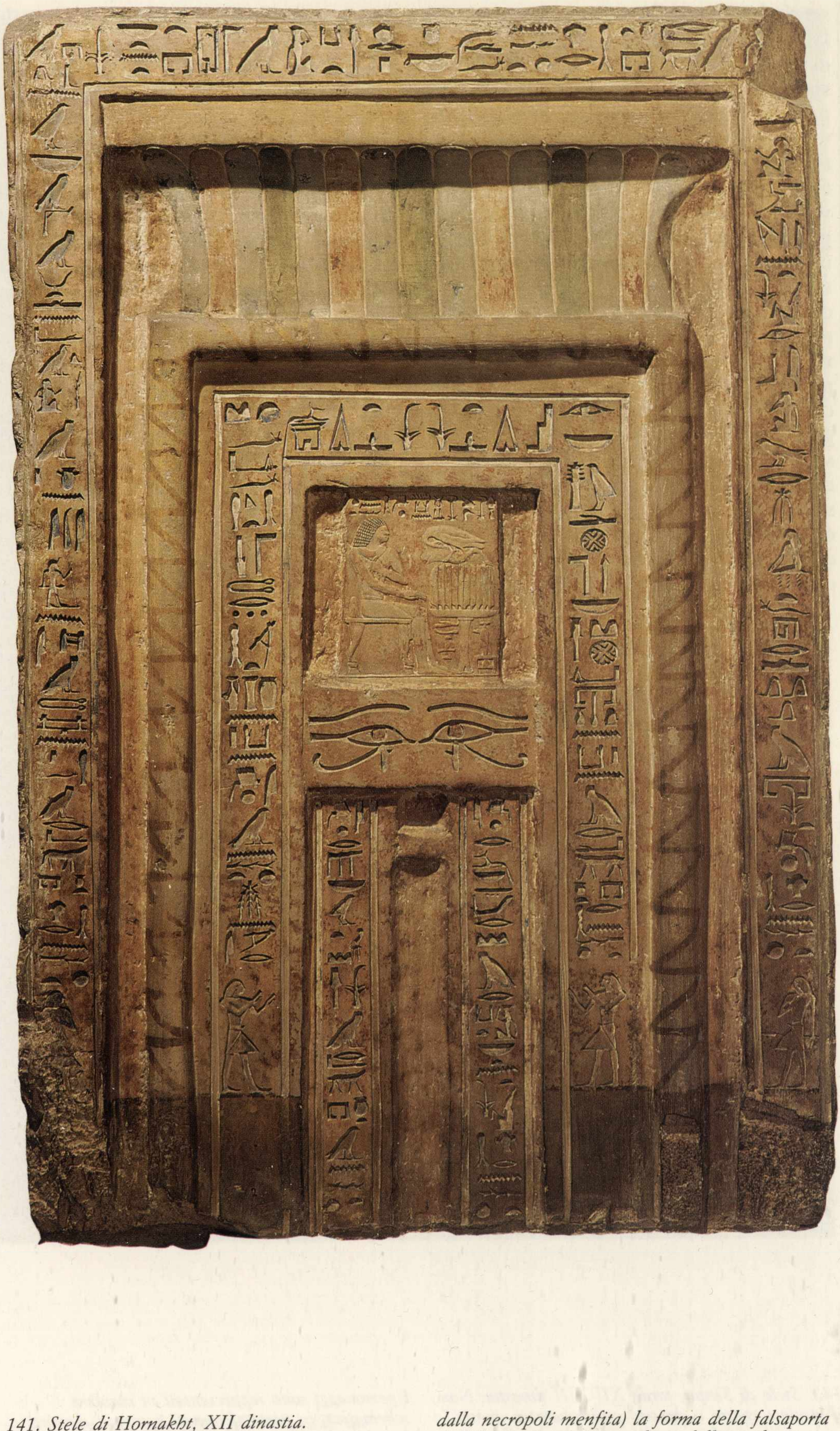




139, 140. Stele di Qemnen, tarda XI dinastia. Mentre riceve le offerte, il defunto siede su un divanetto con la sposa Henet, e avvicina al naso un unguentario di alabastro. Sotto il sedile sono disposti un cofanetto, un altro analogo unguentario ed uno specchio.



Alto Egitto si impongono all'attenzione per le loro caratteristiche, innanzitutto la resa delle vesti militari, e alcune per la cura rivolta ad atteggiamenti e gesti inconsueti. Dagli scavi del 1911 dello Schiaparelli a Gebelein ne provengono due (tavv. 125, 126); in una si sente quasi aria di cameratismo: dedicata a quattro soldati, caratterizzati come nubiani, essi sono affrontati a coppie, due si tengono per mano, uno tiene «a braccetto» il compagno che, a riunire i due gruppi, si appoggia con entrambe le mani all'arco tenuto verticalmente dal personaggio che ha di fronte. Nell'altra è il destinatario stesso, il capo delle truppe Iti, che, stante appoggiato al lungo bastone, i cani accovacciati ai piedi, mentre la sposa lo abbraccia, stringe entrambi i polsi del fratello che gli è davanti; il campo fra le figure è tutto occupato da offerte «sospese» nel vuoto, mentre sulla destra sono accuratamente ordinate su ripiani, e c'è ancora posto in alto per la teoria dei

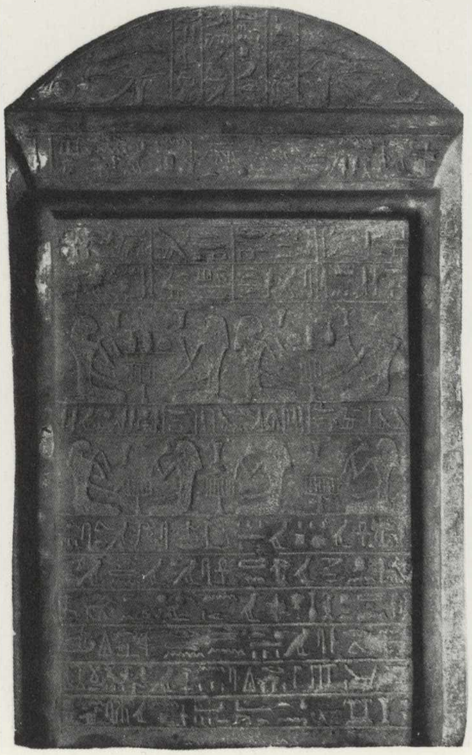


141. Stele di Hornakht, XII dinastia. L'amministratore regio, sovrintendente a tutti i lavori del re, riprende per la sua stele (per la quale è stata supposta una provenienza dalla necropoli menfita) la forma della falsaporta dell'Antico Regno, inquadrata dalla modanatura a toro e sormontata dalla gola con nervature incise e dipinte.

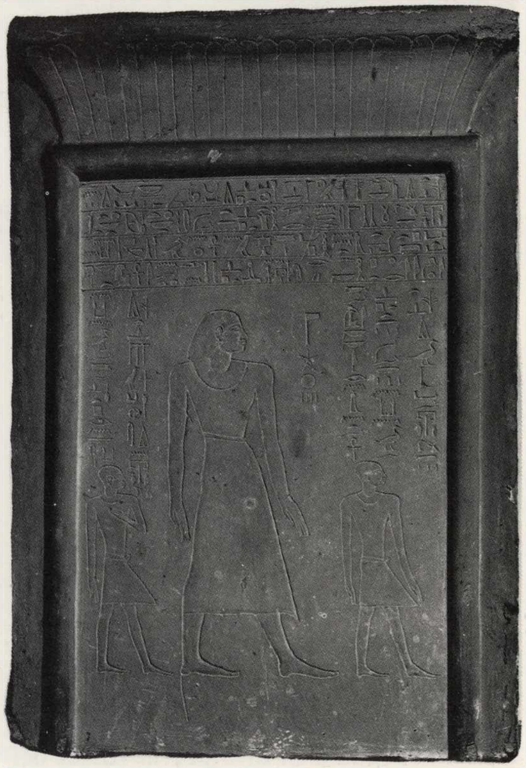
servi che recano approvvigionamenti. La lastra non è regolarizzata e l'altezza del lato destro è diseguale: nessun problema per lo scultore, che ha aggiunto al riquadro principale una «appendice» di due fasce verticali, anch'esse diseguali, nelle quali ha trascritto in maniera alquanto caotica (con tipici tratti grafici, come il segno della vipera spezzato in due per motivi magici, per impedire quanto di nocivo implichi) un appello ai viventi, uno dei paragrafi che si aggiungono alla formula d'offerta col quale si chiede la collaborazione di quanti passeranno davanti al monumento funerario a impetrare i benefici divini per il suo proprietario; ma si avverte anche: «Chiunque agirà contro questa stele, io sarò giudicato assieme a lui dal dio grande signore del cielo». Non è una minaccia, è un accento nuovo che si pone sulla responsabilità personale e sul dover rendere conto al garante supremo della giustizia di quale uso si sia fatto della libertà concessa, a partire dal semplice e fondamentale rispetto per gli altri. La formula sulla stele di Iti non è un *unicum*: anche quelle espressioni che possono dapprima apparire originali, personali, in realtà rientrano in una categoria di stereotipi ripetuti con poche varianti, tali quindi da poterli considerare un formulario tradizionale; anche quando le affermazioni sono non di carattere più generale, ma riguardano la persona o personalità dell'individuo, non è originalità che ci si deve aspettare. Ma è appunto questo conformarsi ad una norma anche espressiva che rivela l'aprirsi della società ad una ricerca etica, l'aspirazione a modelli di comportamento che siano validi per tutti in quanto fissati come regola morale, sancita dagli dei. E in un Testo dei Sarcofagi dello stesso periodo il dio creatore afferma: «Ho fatto ogni uomo simile al suo compagno; non ho ordinato loro di compiere il male, ma sono i loro cuori che hanno infranto i miei precetti». Solo invece chi li avrà rispettati sarà degno del premio finale. È quanto dichiara il tesoriere Meru sulla sua stele a Torino (tavv. 137, 138; cfr. anche vol. I, tavv. 56, 177, 216), con la quale si entra cronologicamente nel Medio Regno proprio; rivoltosi ai viventi perché siano perpetuate le offerte al suo spirito («se non c'è nulla nelle vostre mani, voi lo direte con la vostra bocca»), egli aggiunge: «Io sono stato veramente uno amato dagli uomini, amabile verso i suoi sottoposti; io ho dato pane all'affamato e ho vestito chi era nudo, nel desiderio di essere privilegiato presso il dio grande».

Accenti più «lealistici» si riscontrano sulla stele di Hornakht (tav. 141) databile alla XII dinastia: egli, che è stato «direttore dei lavori di ogni tempio della casa reale», giustifica la predilezione di cui ha goduto e che gli ha fatto assumere incarichi di responsabilità, attraverso appunto la sua onestà e lealtà al sovrano, che lo ha scelto in quanto è «uno che stabilisce il buon esempio».

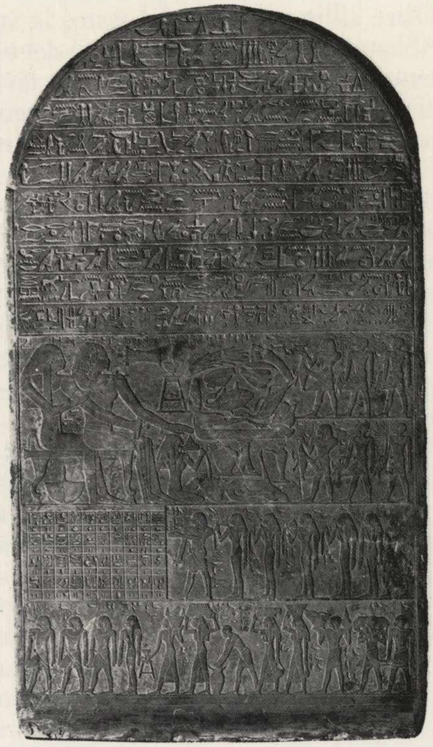
La stele di Meru proviene sicuramente da Abido, centro religioso del dio Osiri nel nomo thinita, piuttosto che dalla sua tomba tebana; si tratta di un documento importante per diversi aspetti. La lapide presenta la sommità arcuata su un fondo rettangolare non rifinito; nella lunetta, distinta, lo scultore ha risolto il problema non semplice dell'utilizzazione dello spazio costretto dalla sagoma, ponendo in alto la data (cfr. vol. I, tav. 216), l'anno 46 del sovrano sotto nominato, Nebhepetra Mentuhotep II; è il più alto anno di regno attestato sui monumenti per colui che ha «fondato» il Medio Regno riunificando il paese sotto il suo governo. La stele stessa offre testimonianza della prosperità ritrovata: all'inizio del testo ci si rivolge al corpo sacerdotale abideno: «O sacerdoti e sacerdotesse, cantori e cantatrici, musicisti e musiciste, con tutti i servi di Abido nel nomo thinita: è un buon nome quello di cui vi ricorderete nella festa del mese, di metà mese, nella festa-*wag*, in ogni festa di Abido che in seguito al buon inizio viene preparata, dopo che Month ha dato le Due Terre al sovrano Nebhepetra, viva in eterno!».



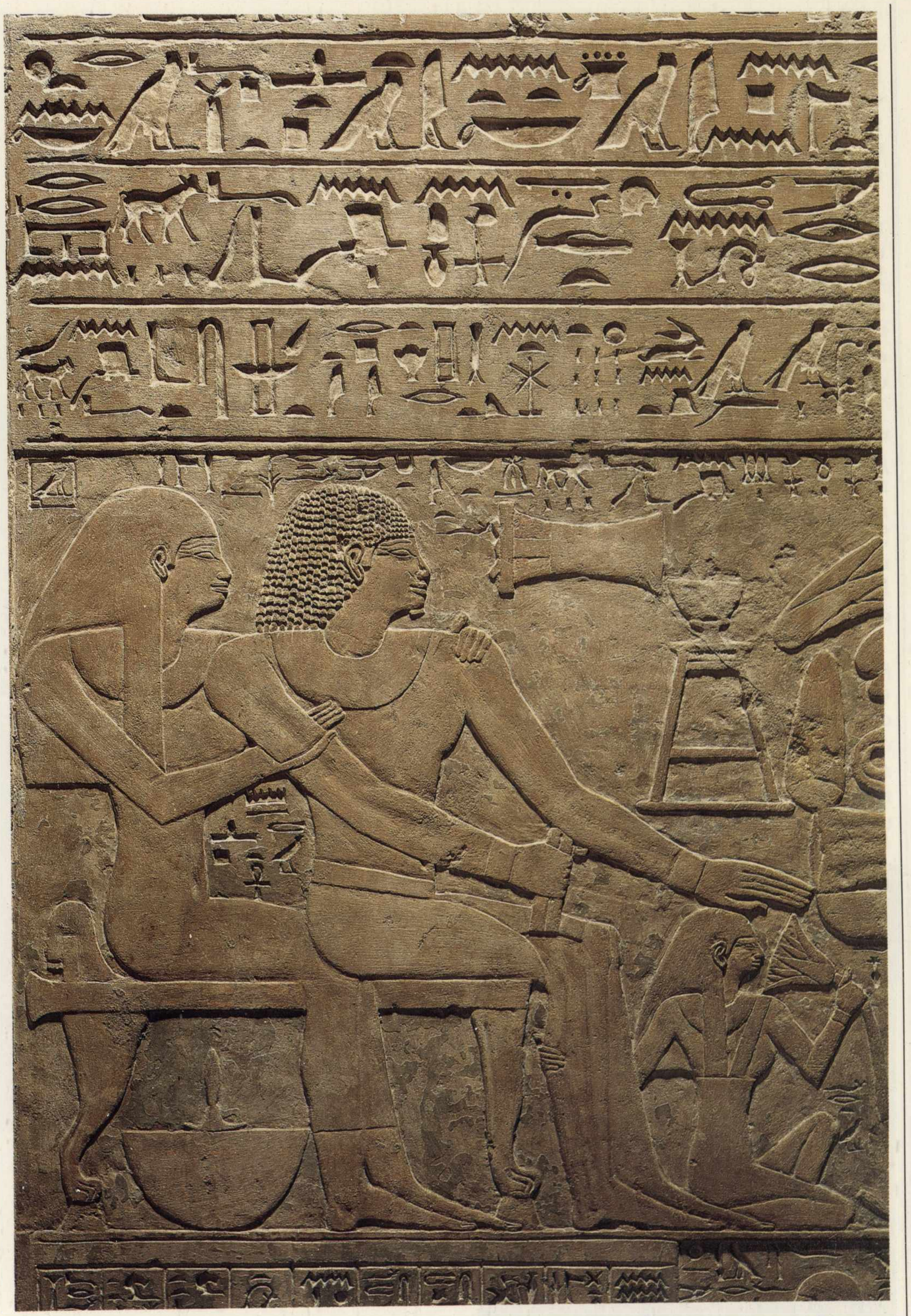
*142. Stele di Senpu, tarda XII-XIII dinastia. Non il minimo spazio è rimasto inutilizzato in questa stele dalla struttura complessa, ispirata alla facciata monumentale ma coronata dalla lunetta, dove compaiono gli occhi-*udjat *apotropaici. I personaggi sono rappresentati in maniera schematica, in parte affrontati a coppie, davanti a tavole d'offerta ed altre suppellettili o vivande stilizzate. Il testo principale consiste in un elaborato appello ai viventi.*



143. Stele di Inherethotep, tarda XII dinastia. Entro l'inquadratura a facciata monumentale, domina la figura del defunto, «scriba del Tesoro». Lo accompagnano, in dimensioni inferiori, due figli, nati da due spose diverse.



La città santa era stata contesa a lungo tra i reami antagonisti fino all'inizio dell'XI dinastia, ed ora si avviava a conoscere un'epoca di straordinario splendore. Di qui proviene con ogni probabilità la stele del sacerdote Qemnen (tavv. 139, 140) che si pone, su basi paleografiche, alla tarda XI dinastia. Ne è innanzitutto apprezzabile la raffinatezza del rilievo bassissimo sul quale spiccano con effetto coloristico i particolari degli ornamenti e delle vesti dei personaggi. Lo spazio arcuato non è trattato a parte, ma si integra col campo rettangolare attraverso la lunga iscrizione nella quale ci si rivolge a Osiri-Khentimentiu (l'originaria divinità di Abido, ormai identificata con Osiri) e si formula l'augurio che Qemnen «possa attraversare il firmamento, percorrere il cielo, unirsi alla terra all'orizzonte occidentale, salire al dio grande, uscire e andare con i seguaci (del dio)»: perciò godere direttamente dei benefici divini in ogni loro manifestazione, seguire il dio in ogni occasione, quindi essere identico a Osiri.



144, 145. Stele di Abkau, inizio della XII dinastia. Nella consueta scena della presa di possesso delle offerte, la sposa Mentuhotepankh gli abbraccia le spalle e la figlia Neferut, ai suoi piedi, si appoggia con gesto affettuoso alle sue gambe, mentre annusa un fiore di loto. Sotto, il «suo diletto amico» Ib, come sacerdote-lettore, dedica le offerte, elencate nella pancarte.

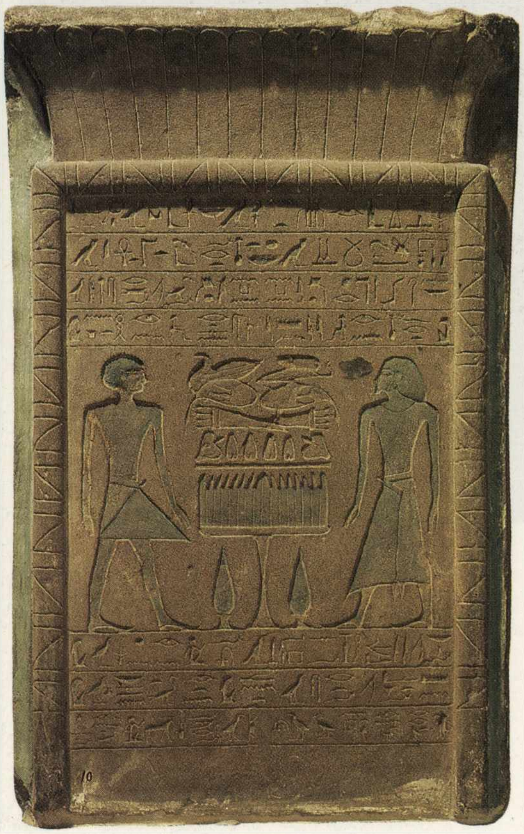
È l’esito finale dell’evoluzione iniziatasi al termine dell’Antico Regno: ora tutti possono aspirare a quel destino oltremondano che era privilegio del sovrano, e proprio in forza di quella regola universale di giustizia che si va elaborando, che la teoria dello stato accoglie e tutela.

Ad Abido, «luogo dell’infinità dell’eternità», i teologi posero la sede della tomba del dio dal mito umanissimo che conferma la rinascita e che lo pone a sovrano dell’altro mondo; durante il Medio Regno il credo osiriano ebbe una diffusione eclatante e proprio in una stele di Torino, dell’inizio della XII dinastia (tavv. 144, 145) egli è assunto a «sovrano degli dei» e in una sorta di inno si celebra il suo primato non nei confronti degli altri dei, ma nel reame dell’infinito, non contrapponendolo agli dei creatori – come ha notato Spiegel –, ma come colui al quale si riferisce il polo opposto della creazione, l’inevitabile termine di tutto, concepito divinamente fin dall’età primordiale.

Osiri vi è definito «dio augusto, dio grande, signore degli dei, al quale sono uniti i Nove Archi, che ascolta le parole dei fedeli nel luogo dove si elargiscono offerte, signore di seguaci, ricco di seguito, al quale viene ciò che è e ciò che non è»: richiamandosi al mito che faceva di Osiri un sovrano d’Egitto, lo si reinterpreta trasferendo gli epiteti regali all’altro reame, dove non sarà amministrata la giustizia terrena, ma quella della fede che unisce tutti gli uomini nel suo culto e nella certezza di essere ascoltati.

Abkau, il proprietario della magnifica stele, dichiara: «Io sono venuto in pace a questa tomba dell’eternità che io ho fatto all’orizzonte occidentale di This-Abido... presso la Scala del dio augusto»; l’area delle necropoli abidene è vastissima: quella del Medio Regno è stata individuata in particolare in prossimità del tempio di Ramesse II detto il Portale. Scavi recenti hanno potuto verificare quello che da tempo si ipotizzava, cioè che, anche se rarissime sepolture sono accertabili, la maggior parte delle strutture di tipo funerario sono da considerare cenotafi, cappelle votive, anche in miniatura, costruite per lo più in mattoni crudi vicino al recinto del grande tempio dedicato a Osiri; anzi, numerose stele a sé stanti furono recuperate nel secolo scorso, addossate al muro di cinta stesso, in quell’area che deve corrispondere alla Scala del dio nominata da moltissimi testi.

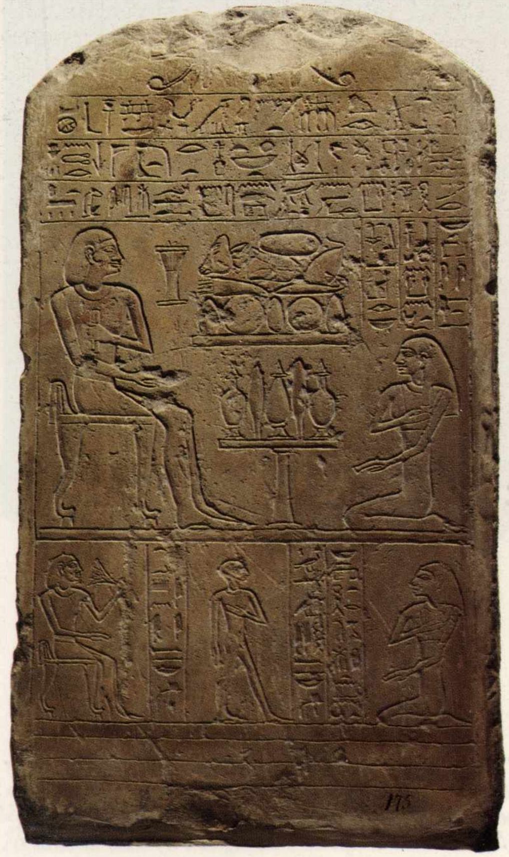
La pratica testimonia l’effettiva aspirazione dei fedeli ad essere realmente sepolti ad Abido, in modo da partecipare alle celebrazioni rituali, così come i sovrani che da questo periodo moltiplicarono gli interventi nell’area sacra e cominciarono a costruire i templi-cenotafio che sarebbero culminati nelle realizzazioni della XIX dinastia. Inoltre la distesa dei resti nell’area archeologica e la incredibile messe di reperti disseminati nei musei del mondo dà la misura della vastità del fenomeno: folle di persone dovevano esservi richiamate in occasione delle varie festività, per assistere alle periodiche uscite del dio, quando la sua immagine veniva trasportata in corteo processionale fino al luogo dove si riteneva fosse la sua tomba (nel vallone di Umm el Qaab, dove sono le costruzioni funerarie dei primi sovrani d’Egitto), per celebrare in forma drammatica il «mistero» della sua morte e resurrezione, come «dio che ringiovanisce».

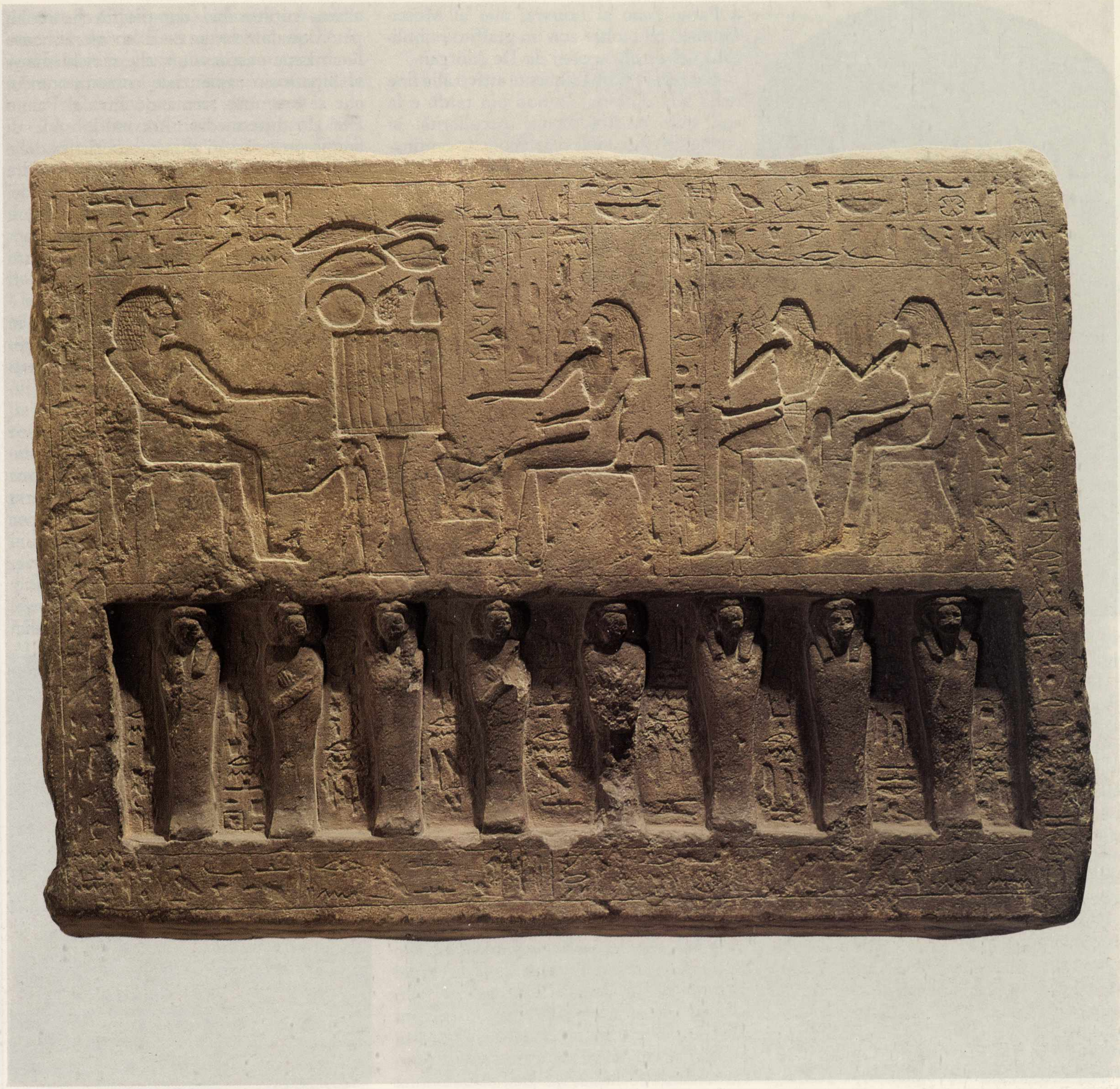


146. Stele di Ameni e Sesostri, tarda XII dinastia. Il campo della stele è come diviso in due metà speculari e le stesse offerte accumulate sopra la tavola mantengono una disposizione simmetrica e contrapposta. Anche la formula d’offerta (terza e quarta fascia) prende un andamento divergente per riferirsi a destra ad Ameni e a sinistra a suo figlio Sesostri. Forse l’amore per la simmetria ha fatto scegliere la medesima disposizione anche per l’ultima linea di testo, dove sono nominati probabili colleghi di lavoro.

Oltre all’importanza del testo, la stele di Abkau è notevole per la sintesi dei temi decorativi: al di là di una opulenta tavola d’offerta i figli su due file gli porgono vivande; nel registro inferiore la madre e le figlie seguono il sacerdote-lettore che dedica le offerte elencate in una *pancarte*, ordinate in caselle con l’indicazione delle precise quantità; seguono con gli approvvigionamenti amici e servitori che costituiscono la sua *familia*, colti anche in azione, come il birraio Amenemhat che filtra i pani d’orzo, come nelle scene ben note delle tombe.

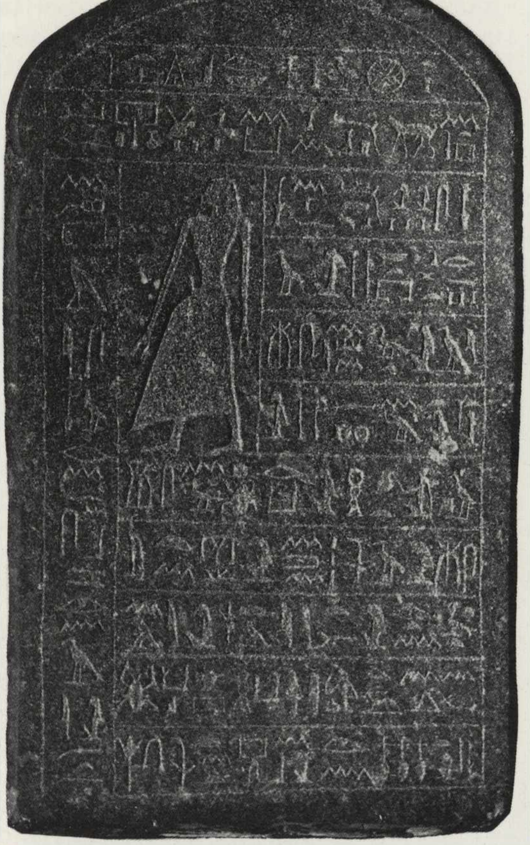
Sebbene Abkau non porti titoli che ne indichino le funzioni ufficiali, è da pensare che la realizzazione della stele sia stata affidata ad artisti vicini ai laboratori palatini, attivi presso la Residenza e inviati all’occasione dove si richiedesse la loro opera esperta: così lo scultore-capo Shenseci lasciò ad Abido una sua stele (ora è finita in California) dove con legittimo orgoglio dichiara di esservi stato trasferito per lavorare al «luogo d’eternità» del suo signore Sesostri I. C’è invece chi si deve accontentare di una stele riutilizzata o di un manufatto poco accurato dove i cambiamenti e le correzioni sono ancora ben visibili: in una stele di Torino (cfr. vol I, tav. 103) la figura di una donna che offre un’ampolla è stata tracciata più in alto





147. Stele di Senbef, tarda XII-XIII dinastia. Sotto gli occhi apotropaici nella lunetta, è dato un rilievo particolare alla figura del proprietario, che siede davanti ad una tavola e ad un ripiano stracolmi di offerte. Senbef porta il titolo di «"ciambellano" dell'asilo regale», una istituzione dove si preparava un corpo speciale di polizia.

148. Stele di Rapu(?)ptah, tarda XII-XIII dinastia. Accanto alle scene ben note, si è adottato qui un motivo inconsueto: le figure dei familiari sono rese ad alto rilievo entro uno spazio rettangolare in incavo, quindi emergono come da una nicchia, in aspetto mummiforme con le mani incrociate sul petto; le donne sono caratterizzate rispetto agli uomini dalla acconciatura ricadente in due bande sul petto.

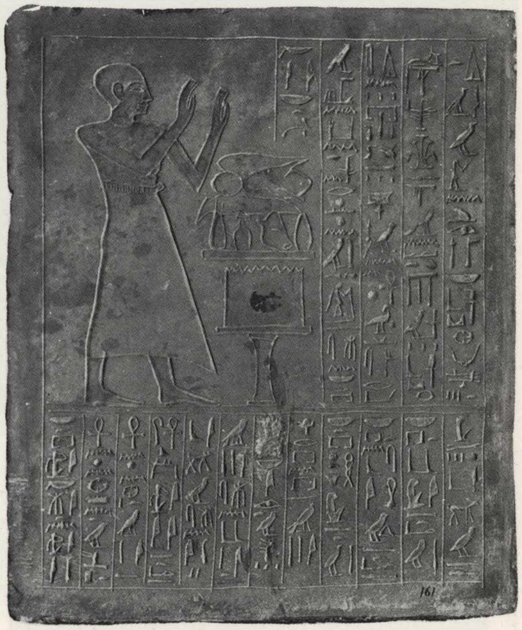


149. Stele di Horisneferu, XIII dinastia. Al defunto, che porta lo stesso titolo di Senbef (tav. 147) è dedicata la formula d'offerta molto sintetica che prosegue verticalmente lungo il lato destro; salvo il piccolo riquadro con la figuretta stilizzata, tutta la superficie è occupata da nomi di persona in scriptio continua *entro le fasce orizzontali, e solo del primo si dice che è «suo fratello».*

rispetto ad una precedente resa, di cui rimane il contorno in colore rosso.

Dalle ricerche in corso si attendono risposte più precise quanto alla configurazione e alla amministrazione della città santa, e si potrà forse chiarire l'eventuale prevalenza di laboratori locali, e quanto invece si debba supporre dovuto ad iniziative personali. Intanto si stanno raggruppando le migliaia di reperti di sicura o presumibile provenienza abidena partendo dall'identità dei personaggi che vi sono nominati: si vanno perciò costituendo veri e propri *dossier*, integrati da qualunque altro tipo di documento utile, che alle volte consentono di situare nel tempo i vari reperti e in primo luogo di ricostruire gli agganci di parentela e le relazioni di lavoro. La stele torinese di Senpu (tav. 142), per esempio, è stata collegata con reperti attualmente conservati a Berlino, a Tolosa, a Parigi (uno al Louvre, uno al Museo Guimet) ed inoltre con un graffito pubblicato nel secolo scorso da De Morgan.

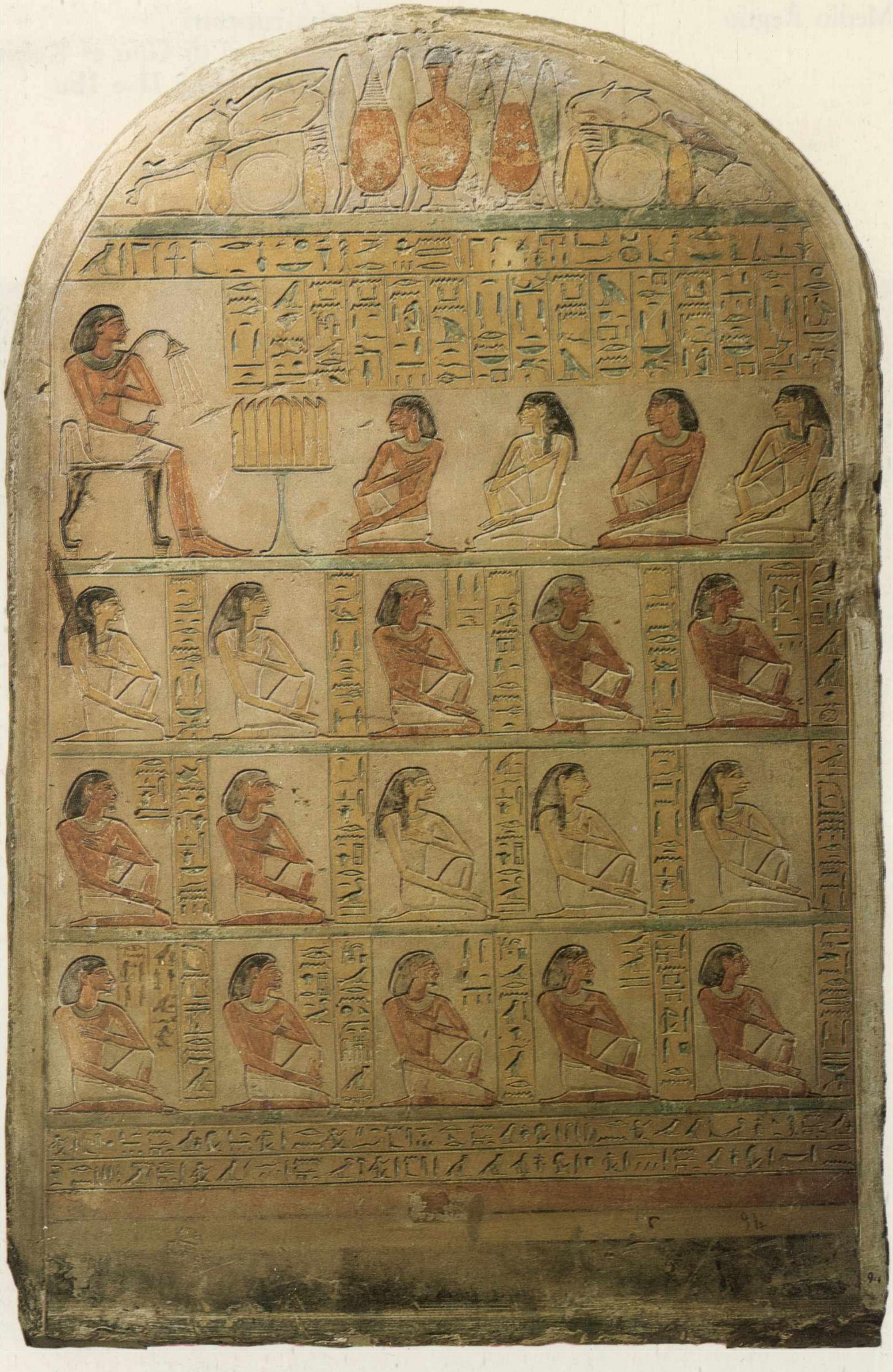
Senpu era probabilmente attivo alla fine della XII dinastia, se non più tardi, e la sua stele mostra alcune peculiarità: si configura come sintesi del modello centinato e di quello ispirato alla facciata monumentale (il modello scelto per le stele di Inherethotep, tav. 143, e di Ameni e Sesostri, tav. 146): la lunetta funge da coronamento all'inquadratura a toro e gola aggettante, prefigurando esiti caratteristici del Nuovo Regno; e già la gola non ha più una sua autonomia, ma, eliminate le nervature, costituisce uno spazio utilizzato per una ulteriore fascia iscritta. Nella lunetta, ai lati dell'iscrizione, compare un motivo che si diffonde dalla seconda metà della XII dinastia e che appare il più adatto ad inserirsi senza forzature in quello spazio semicircolare: la coppia di occhi *udjat* (si veda la stele di Senbef, tav. 147), simboli apotropaici allusivi alla rinascita, come quelli che talora li accompagnano a completare gli spazi vuoti, qui i cerchi simbolici *shenu*, che indicano l'eternità. Anche questi sono indici di una crescente spiritualità da collegare alla mutata sensibilità religiosa; e significativamente Senpu porta l'appellativo di «Osiri»: la pratica di denominare il defunto come «l'Osiri NN» sarà usuale nel Nuovo Regno, ma queste ne sono le prime attestazioni che provano ormai compiuta la elaborazione concettuale. Nella formula d'offerta cominciano a comparire anche richieste meno «materiali»: il «soffio dolce del vento del nord» (Senpu) sfuma nel «soffio della vita» nella stele di Inherethotep, che chiede inoltre «di essere uno spirito glorioso, di essere potente, di essere capace, di essere giustificato». L'appello ai viventi si integra con frasi che vogliono convincere i passanti a recitare di buon grado le formule in favore dei defunti: «il soffio della bocca è utile allo spirito(=al defunto): non è dai vostri beni che esso esce» (Senpu), cioè non costa nulla, nemmeno fatica, come specificano varianti alla formula, ma anzi «Una buona azione è utile a chi la compie più che a colui per il quale è fatta» e «È un monumento l'agir bene», espressioni che si richiamano al repertorio sapienziale contemporaneo, che si è venuto formando fin dal Primo Periodo Intermedio. Ancora la stele di Senpu presenta un'altra caratteristica delle stele del Medio Regno, in particolare abidene, data la loro finalità: il numero dei personaggi, per i quali si intendono estese le richieste al dio; si è trovato spazio per nominarne alcuni anche «fuori campo», sui margini a fianco del toro. Nella stele di Horisneferu (tav. 149) la parte figurata è ridotta ad un riquadro con la *silhouette* in incavo del personaggio, mentre la superficie è occupata dall'elenco dei nomi di familiari o affini. Un bell'esemplare in buono stato di conservazione è la stele di Horhernakht (tav. 151), che dà un'idea dell'originaria vivacità di molte altre nelle quali la pittura è perduta. Una soluzione originale per la lunetta: un fregio di offerte la cui disposizione è stata studiata per impiegare al meglio lo spazio, e quindi al centro quelle che sfruttano tutta l'altezza, i vasi per la birra e per il vino e le lattughe, e ai lati i cumuli di carni, pani, frutta, ortaggi. Sotto una scena consueta, quindici



150. Stele di Khenems, XIII dinastia. Il cortigiano Khenems è in atto di adorazione, con le mani aperte levate: invoca i benefici dagli dei di Abido ai quali rende lode. Nelle richieste si intendono accomunate le persone nominate nella parte inferiore: alcune stele del tardo Medio Regno recano anche la dicitura sintetica «per il ka *di tutti quelli il cui nome è su questa stele».*

parenti e affini sono ordinati in caselle scandite da colonnette iscritte, sicché lo spazio assume l'aspetto di una scacchiera, e ancora entro due fasce è tramandata memoria di una serie di sottoposti.

Col declino politico conseguente alla fine della XII dinastia, Abido non sembra affatto veder indebolita la sua forza di richiamo, anzi sotto la XIII dinastia si dovette intervenire a regolamentare, con maggior rigore rispetto alle norme già esistenti, le pratiche religiose: il re Neferhotep I dovette fissare con pietre di confine i limiti dell'area sacra a Upuaut perché le costruzioni dei privati non l'invadessero, pena l'essere bruciati e quindi perdere ogni speranza di vita futura. Un *dossier* della XIII dinastia fa capo a Khenems, proprietario di una stele di Torino (tav. 150), collegabile con una del British Museum, una a Marsiglia e una a Vienna: di forma rettangolare, presenta il defunto in una posa che sarà caratteristica nell'età successiva, in atto di adorazione davanti a divinità «sottintese», alle quali rende omaggio come esplica l'iscrizione: «Rendere lode a Osiri, dio grande signore di Abido, a Upuaut dell'Alto e del Basso Egitto, a Min-Hor-Nakht e agli dei che risiedono in Abido, affinché concedano offerte funerarie di pane, birra, buoi e uccelli, il soffio dolce della vita, la condizione di glorificato, la potenza nella necropoli». Non è usata la classica formula che prevede il sovrano come mediatore, ma è un appello diretto agli dei da parte di un devoto che in quanto tale se ne assicura la protezione. Si tratta di una innovazione del tardo Medio Regno che muterà l'impostazione stessa delle scene di offerta nel Nuovo Regno. Verso la fine della XII dinastia compaiono, sia pure raramente, immagini di divinità per lo più nella lunetta delle stele, ma esse acquistano il ruolo principale nel campo solo più tardi, nel corso del Secondo Periodo Intermedio, in quelle particolari stele che si definiscono ex voto: sono ancora sintomi di una evoluzione, dell'accostarsi con maggiore fiducia e partecipazione del mondo umano al divino.



151. Stele di Horhernakht, seconda metà della XII dinastia. Oltre che per la vivace policromia, la stele si caratterizza per la disposizione dei personaggi entro caselle. Nelle colonne di separazione, talora «debordanti», sono iscritti i nomi relativi, accompagnati dal matronimico.

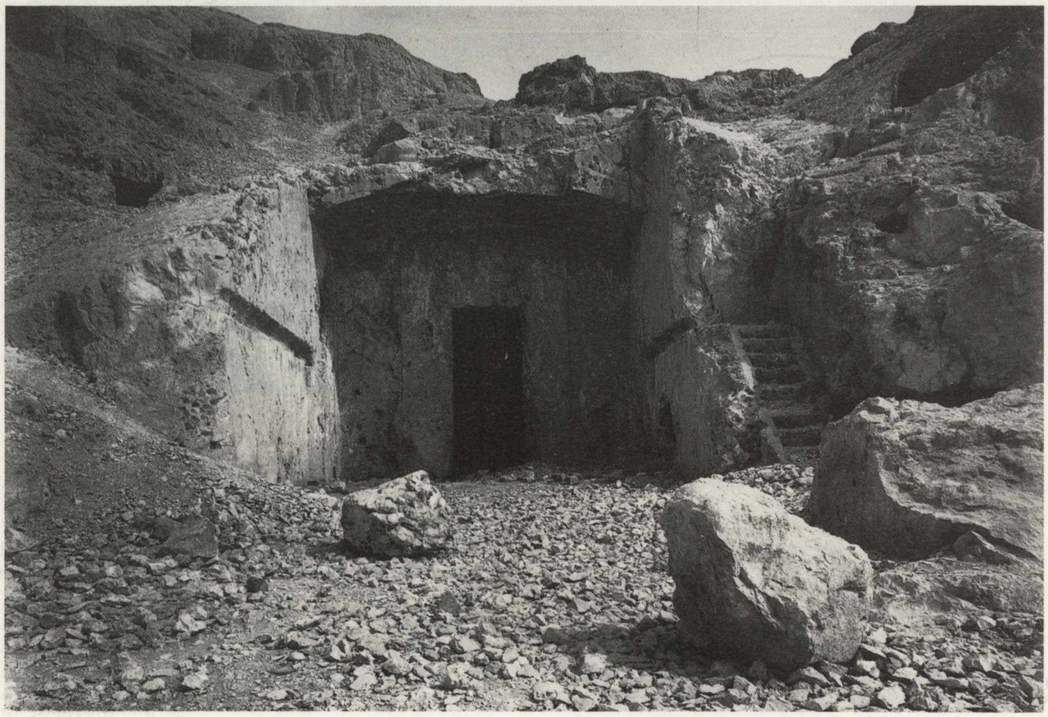
Le tombe rupestri dei governatori di Gau el Kebir: Uahkha I, Uahkha II e Ibu

Elvira D'Amicone

Interessanti testimonianze delle tradizioni funerarie private egizie di ambito locale provengono da un'altra importante area archeologica, ove le attività di scavo della Missione Italiana diretta dallo Schiaparelli furono condotte nel 1905-1906.

Dislocata a circa 45 chilometri a sud di Asiut, la località di Gau el Kebir «il grande distretto» faceva parte della decima provincia dell'Alto Egitto, circoscrizione territoriale di notevole rilevanza per la sua posizione lungo il medio corso del Nilo in una zona che fin dall'età predinastica (IV millennio a.C.) era stata caratterizzata dalla presenza di insediamenti (Tasa, Badari, Hammamija, Mostagedda e Matmar) con tradizioni culturali già chiaramente definibili (piccole sculture, vasellame fittile differenziato per forme e decorazioni, repertorio di utensili in pietra, osso-avorio e conchiglia, legno ecc., deposizioni funerarie e corredi in fossa ovale). È probabile che l'importanza della zona fosse collegata alla particolare conformazione geografica, che fra le località di Asiut a nord e di Hu-Diospolis parva a sud concentrava una serie di sbocchi di piste dal deserto provenienti dalle oasi occidentali. Dal punto di vista della rete delle comunicazioni e dei commerci tale ambito territoriale si presentava privilegiato per la viabilità verso gli insediamenti oasitici più a sud (Dakhla e Kharga) e nella compagine politico-amministrativa territoriale egiziana questa funzione di prerogativa e monopolio della rete viaria in direzione di una serie di località conferiva notevole e specifica importanza sia ai vari centri interessati dal fenomeno citato sia ai funzionari, incaricati della gestione e del controllo delle risorse e della situazione locale. In alcuni casi (ad esempio negli anni tra la fine del III e l'inizio del II millennio a.C.) le loro sedi di residenza potevano anche divenire piccole corti.

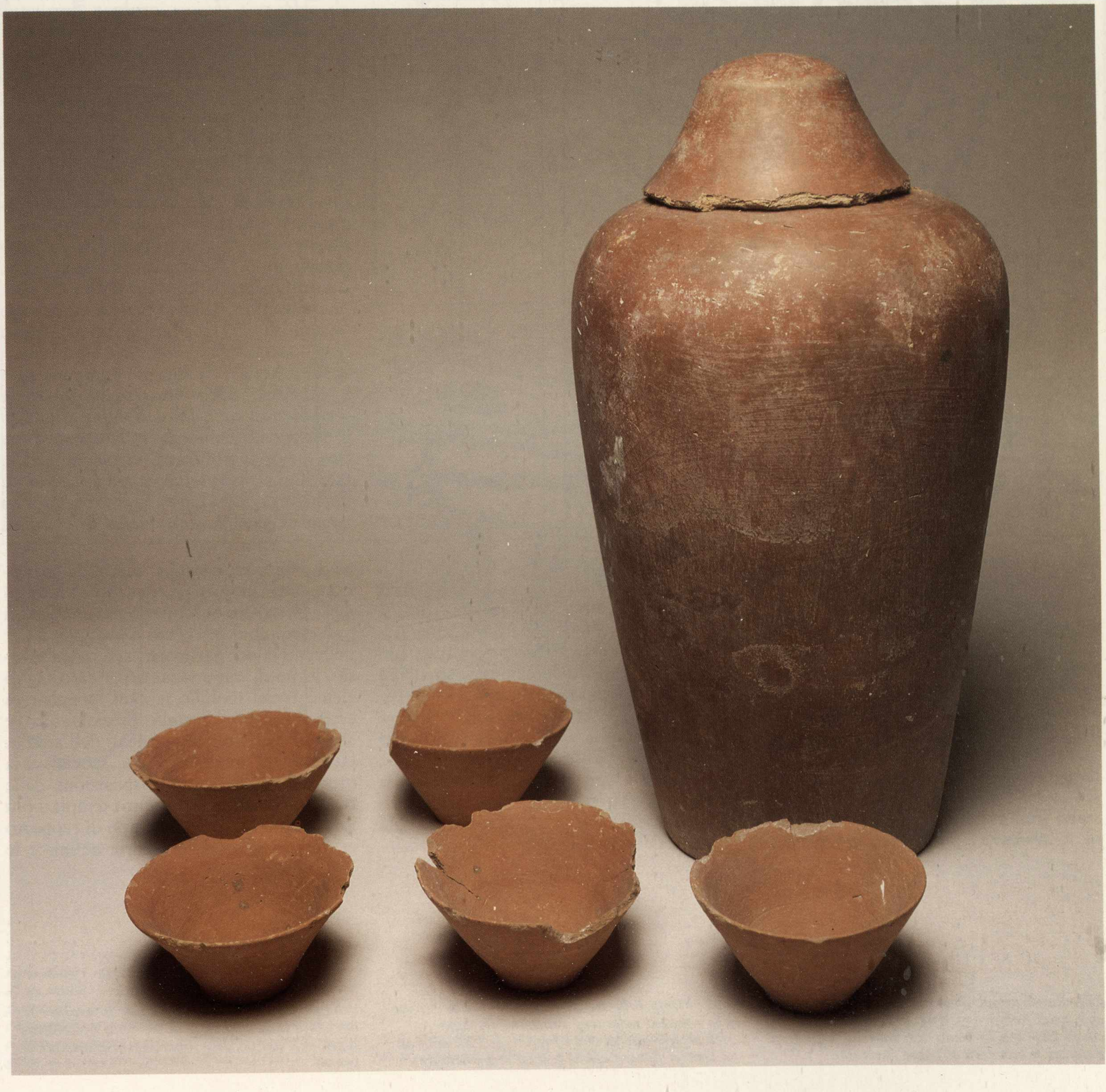
Lo stretto rapporto tra queste realtà economico-politico-sociali e le prerogative culturali che consentono di acquisire emergono evidenti anche nell'ambito delle tradizioni funerarie, il cui significato ed il cui ruolo di «specchio» di una società «civile» divengono parte integrante della definizione «morale» e «sociale» di un individuo.

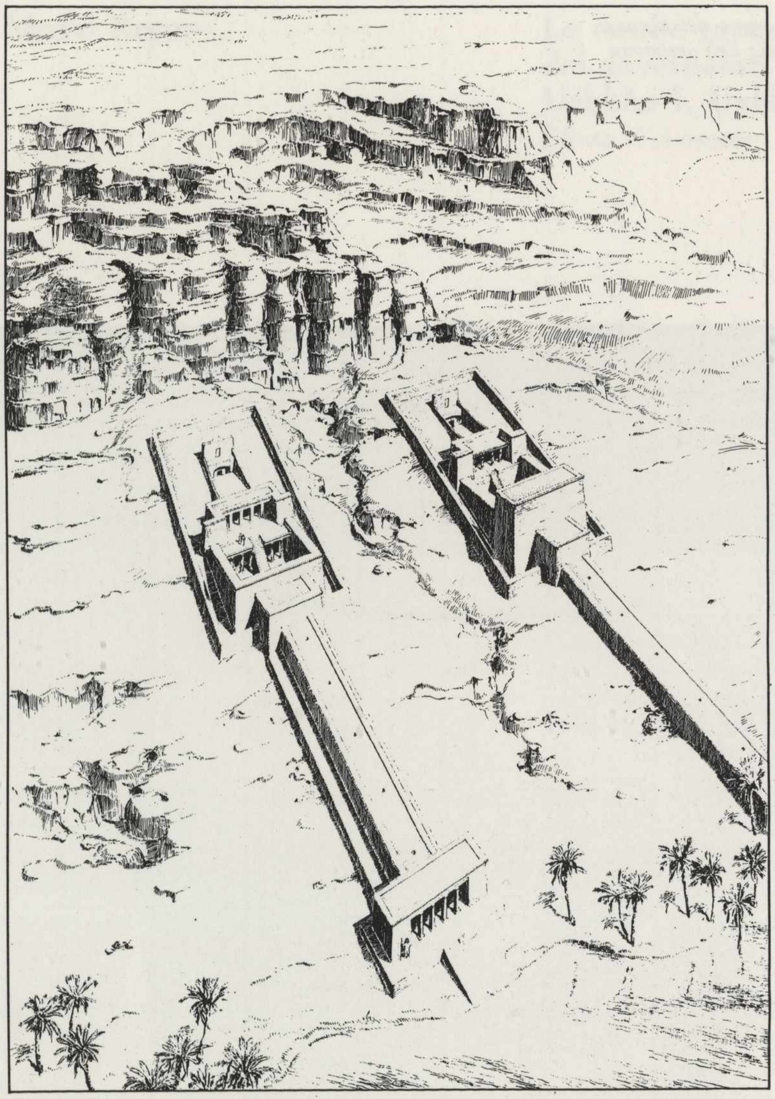


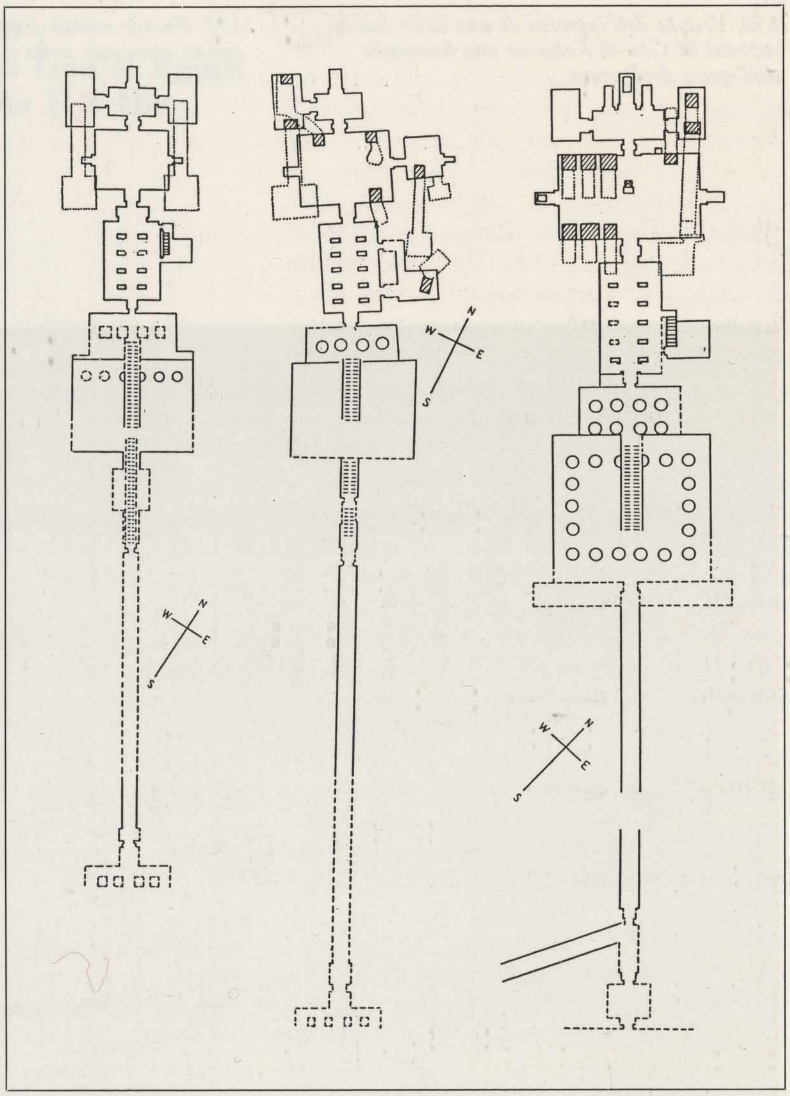
Nelle *Istruzioni lealiste*, composizione letteraria in cui si indicano le regole che debbono guidare il corretto comportamento della persona per poter acquisire rispetto e successo, essere proprietario di una sepoltura diviene sinonimo di buona condotta in vita. Così infatti leggiamo: «Colui che il re ama sarà un *imakhu*, ma per chi è ostile a sua Maestà, non ci sarà tomba: il suo cadavere sarà gettato nell'acqua» e in un altro testo, *Le avventure di Sinuhe*, che narra le circostanze della fuga dall'Egitto e della vita in esilio dell'omonimo personaggio, l'invito del re ed il desiderio dell'egiziano al ritorno nel paese natio sono espressi attraverso le immagini più caratteristiche della valle del Nilo, tra cui la consuetudine alla cura ed al rispetto del corpo del defunto. «Torna in Egitto, che tu riveda la Residenza dove sei cresciuto, che tu baci la terra presso la doppia grande porta, che tu ti unisca agli amici (del re)». Sono queste le parole scritte dal re nell'ordine inviato a Sinuhe per ricondurlo in Egitto. «Oggi hai cominciato ad invecchiare, hai già perduto la potenza virile. Ricorda il giorno della sepoltura, il passaggio (alla condizione di) *imakhu*. Ti sarà assegnata la notte con gli olii (da imbalsamazione) e le bende (fatte) dalle mani di Tait. Ti si farà una processione il giorno dell'inumazione. Un sarcofago antropoide in oro, con la testa di lapislazzuli; un cielo sarà sopra di te, messo nel sarcofago, ti trascineranno dei bovi, mentre ti precederanno dei musicisti. Si farà la danza dei *muu* alla porta della tua tomba. Si leggerà per te la lista delle offerte, si faranno sacrifici presso la tua stele. I tuoi pilastri saranno costruiti di pietra bianca, in mezzo (alle tombe) dei figli del re. Non morrai in paese straniero, non ti porteranno gli asiatici, non sarai posto dentro una pelle di montone, non ti si farà un tumulo. È troppo tardi per correre il mondo: pensa alle malattie e vieni». La descrizione del possesso della tomba figura anche in seguito quando lo stesso Sinuhe narra i benefici acquisiti

152. Veduta dell'ingresso di una delle tombe rupestri di Gau el Kebir in una fotografia dell'epoca degli scavi.

153. Piccole ciotole fittili e uno dei tre vasi canopi rinvenuti nella tomba dell'omonimo Uahkha.







dopo il ritorno: «Mi fu costruita una piramide di pietra in mezzo alle piramidi. Il capo dei tagliatori di pietra di piramidi si prese il suo terreno, il capo dei disegnatori disegnò, il capo degli scultori scolpì, se ne occuparono i direttori dei lavori nella necropoli». In un altro testo in onore del sovrano, l'*Inno a Sesostri III*, l'aver cura dei defunti così come dei vivi figura tra i meriti di un buon re: «È venuto a noi: ci ha permesso di allevare i nostri figli e di seppellire i nostri vecchi» (le citazioni testuali sono tratte dall'opera di E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1969, pp. 150, 167, 169-170, 201).

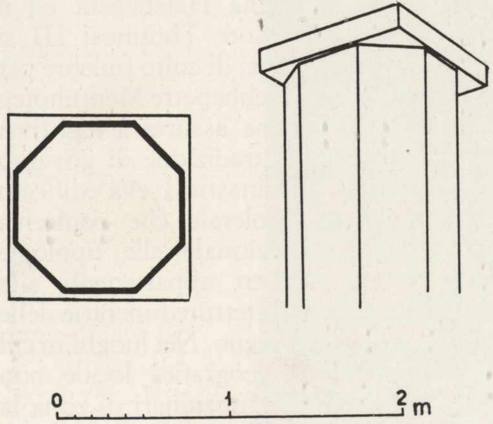
Se questa assimilazione tra giudizio «civile» e «morale» di una società e di una persona attraverso la dimensione funeraria può non essere esclusiva prerogativa egiziana e la stessa affermazione la troviamo in un testo mesopotamico, in cui il «barbaro» amorreo è tale anche perché ignora l'uso della tomba, tanto più essa ha valore in una realtà politico-economico-culturale quale quella egizia, in cui il monopolio statale delle risorse locali condiziona strettamente l'uso e la gestione delle materie prime e del personale adatto alla costruzione di una buona tomba: pietra da costruzione di pregio per gli elementi architettonici e gli oggetti del corredo più importanti (per esempio il sarcofago o i recipienti per unguenti o per particolari servizi da mensa), legno di importazione per sarcofagi o elementi del mobilio (cofani, poggiatesta ecc.), bronzo o metalli preziosi (oro e argento) per altre componenti dell'arredo, lavorati da mano d'opera specializzata messa in molti casi a disposizione dalle botteghe palatine o dei centri templari più importanti. Il particolare tipo di rapporto esistente tra notabile e corte definisce le

154. Ricostruzione di due delle tre tombe rupestri di Gau el Kebir: una serie di porticati e rampe conducono agli ambienti scavati nella montagna, e da cui si accedeva al pozzo funerario.

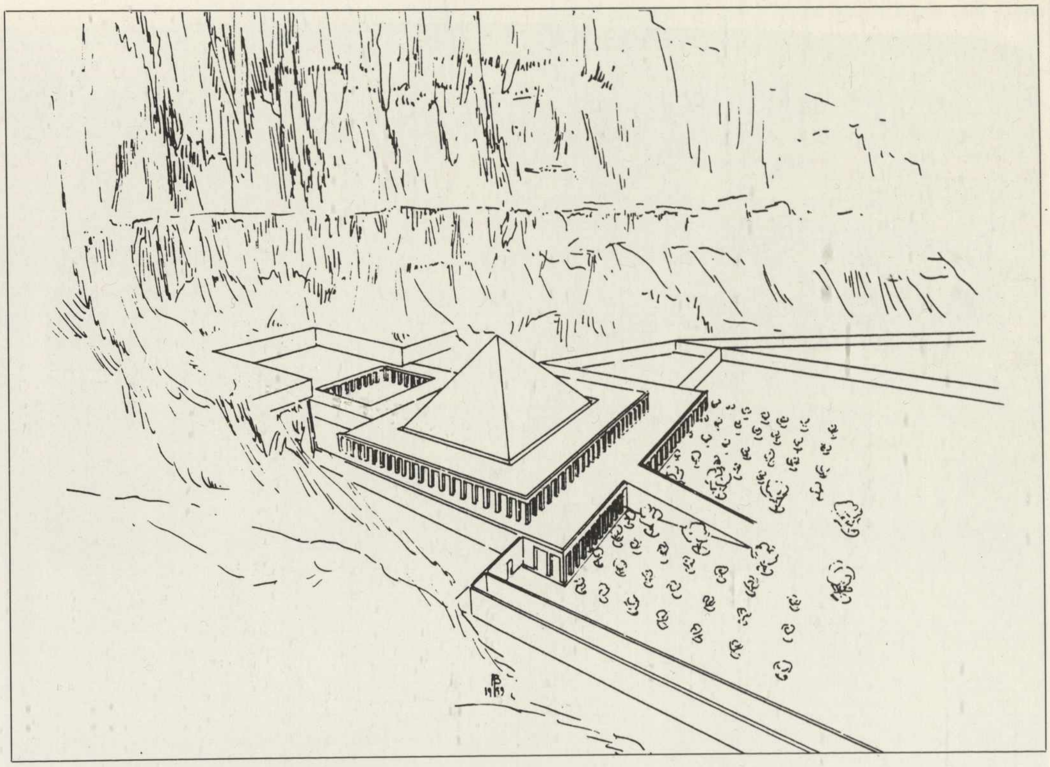
155. Pianta delle tre monumentali tombe private che ripetono nella loro struttura l'impianto dell'architettura funeraria regale dell'XI dinastia a Deir el Bahari: è una precisa testimonianza della democratizzazione del rituale funerario che introduce tutta una serie di elementi tipicamente regali nell'ambito delle tradizioni riservate ai privati.

prerogative e le possibilità del funzionario nei confronti del «diritto» e del «merito» acquisiti per la sepoltura. Così si esprimeva secoli prima del periodo in esame il dignitario Uni, vissuto all'inizio della VI dinastia: «Pregai la Maestà del mio signore che mi si portasse un sarcofago di pietra bianca di Troia. Sua Maestà fece che un portasigilli del dio, insieme ad una squadra di marinai al suo comando, traversasse il fiume per portarmi questo sarcofago da Troia. Arrivò per suo mezzo, in una zattera grande della Residenza, col suo coperchio, una falsa porta, un architrave, gli stipiti e la soglia... Mai era stata fatta in passato una cosa simile per nessun servitore, tanto ero pregiato nel cuore di Sua Maestà, tanto ero piacevole nel cuore di Sua Maestà, tanto il cuore di Sua Maestà era pieno di me» (E. Bresciani, *op. cit.*, p. 19).

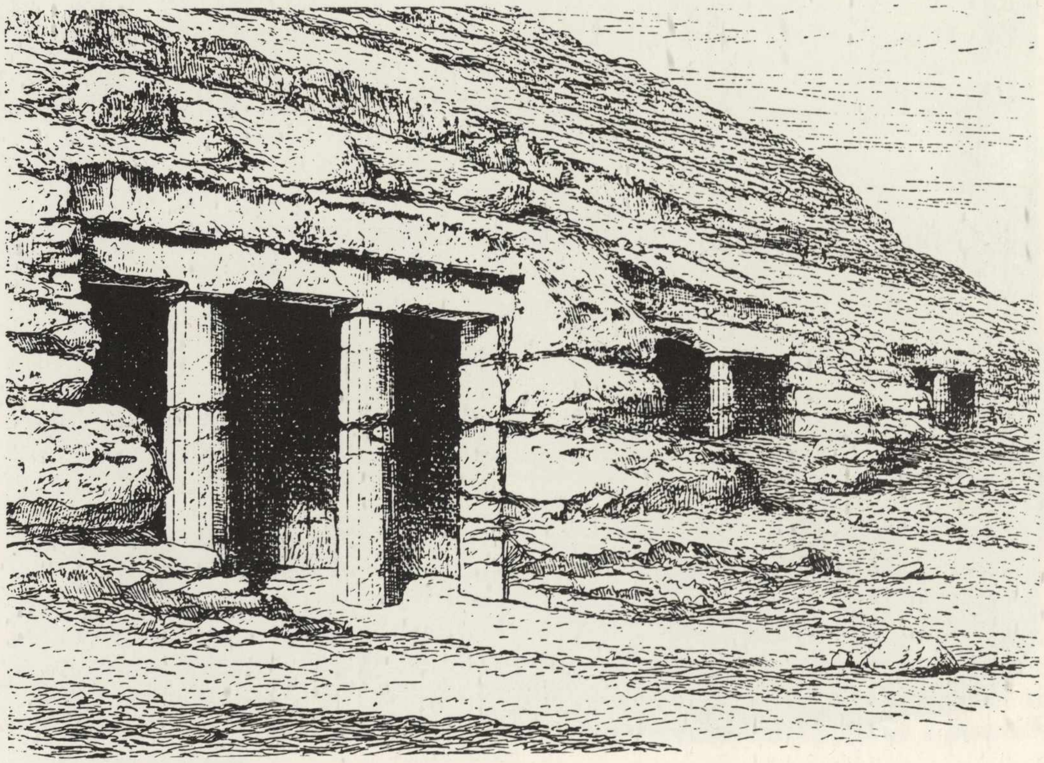
Interessanti sviluppi rispetto a questa serie di relazioni tra sede del potere centralizzato e giurisdizione locale si hanno nella prima metà del II millennio a.C., quando nella sviluppata struttura amministrativa statale egiziana il ruolo del funzionario locale acquisisce importanza e prerogative sempre maggiori. Un'esemplificazione di quanto da poco delineato è costituita dalle complesse strutture funerarie dei governatori di Gau el Kebir, che la posizione geografica collocava in un'area di notevole importanza per la viabilità valle-oasi sudoccidentali con conseguenti incarichi di rilievo e considerevole *status*



156. Particolari del tipo di colonna utilizzato nelle tombe rupestri di Gau el Kebir. Si tratta di un modello ricorrente nell'architettura funeraria privata di quest'epoca, convenzionalmente chiamato «protodorico» per la sua similitudine con il tipo di colonna usato nell'ordine architettonico greco denominato appunto «dorico».



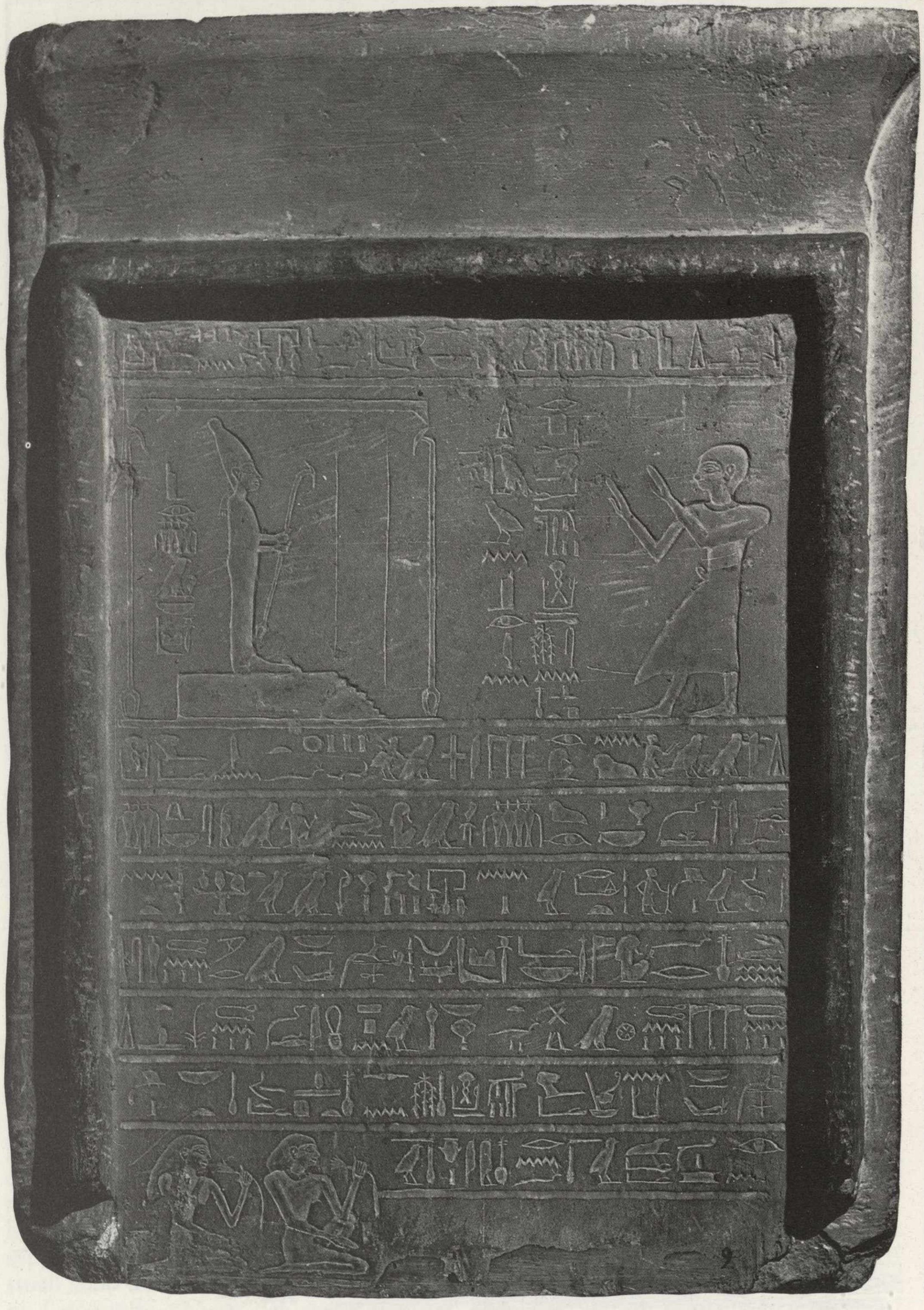
157. Ricostruzione del complesso funerario regale di Mentuhotep a Deir el Bahari.



158. Portico d'ingresso delle tombe rupestri di Beni Hasan.

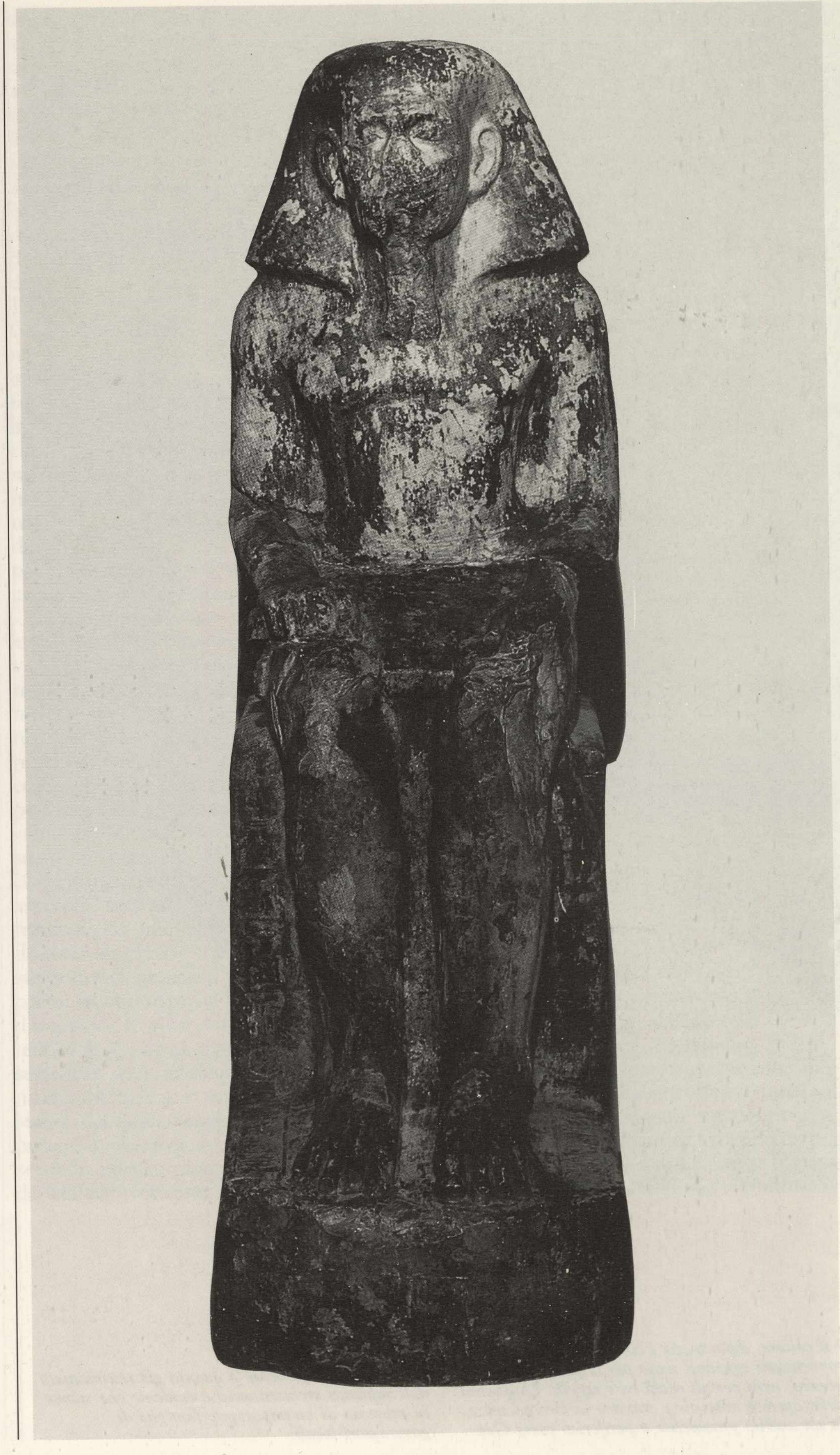
sociale per le famiglie incaricate della giurisdizione locale. Esplorata sistematicamente dalla Missione Archeologica Italiana diretta dallo Schiaparelli nell'inverno 1905-1906 ed in seguito dalla spedizione Sieglin (1913-1914) e dalla British School of Archaeology in Egypt (1923-1924), l'area archeologica in esame ha rivelato costruzioni funerarie con elementi progettuali e oggetti di arredo di notevole rilievo per la valutazione del significato e del ruolo della prospettiva ultraterrena nell'esistenza del privato e della sua funzione sociale (tavv. 152, 153).

Dislocate sulla riva occidentale del Nilo, le tombe degli eminenti personaggi del luogo si presentano come strutture monumentali che dalla zona pianeggiante limitrofa dei terreni fertili e rivieraschi raggiungono con un sistema organizzato di rampe e terrazze le pendici della montagna locale e sviluppandosi con ambienti aperti (corti) e chiusi (portici e sale ipostile) ne risalgono il fianco fino a penetrare nell'interno con vani ipogei scavati direttamente nella roccia (tav. 154). Nonostante piccole variazioni le costruzioni realizzate per i tre *repa* «nobile» e *hati-a* «governatore» del centro rivelano identità di ideazione, non nuova d'altra parte nella tradizione architettonica funeraria egiziana sebbene le prime attestazioni le precedano di circa 200 anni e siano relative all'edificio sepolcrale della famiglia reale dei Mentuhotep a Deir el Bahari (XI dinastia, 2000 a.C. circa) (tav. 157). Nell'area ove secoli più tardi anche la regina Hatshepsut ed il faraone suo successore Thutmosi III si fecero costruire edifici di culto funebre per la loro persona, il Nebhepetre Mentuhotep della famiglia tebana assurta a legittima continuatrice della tradizione di governo egiziana come XI dinastia aveva edificato un complesso sepolcrale che conferiva nuova dignità funzionale alle tipologie delle tombe rupestri appartenenti alla tradizione delle architetture funerarie delle nobili famiglie del regno. Nei luoghi in cui la configurazione geografica locale non permetteva agli alti funzionari di zona la

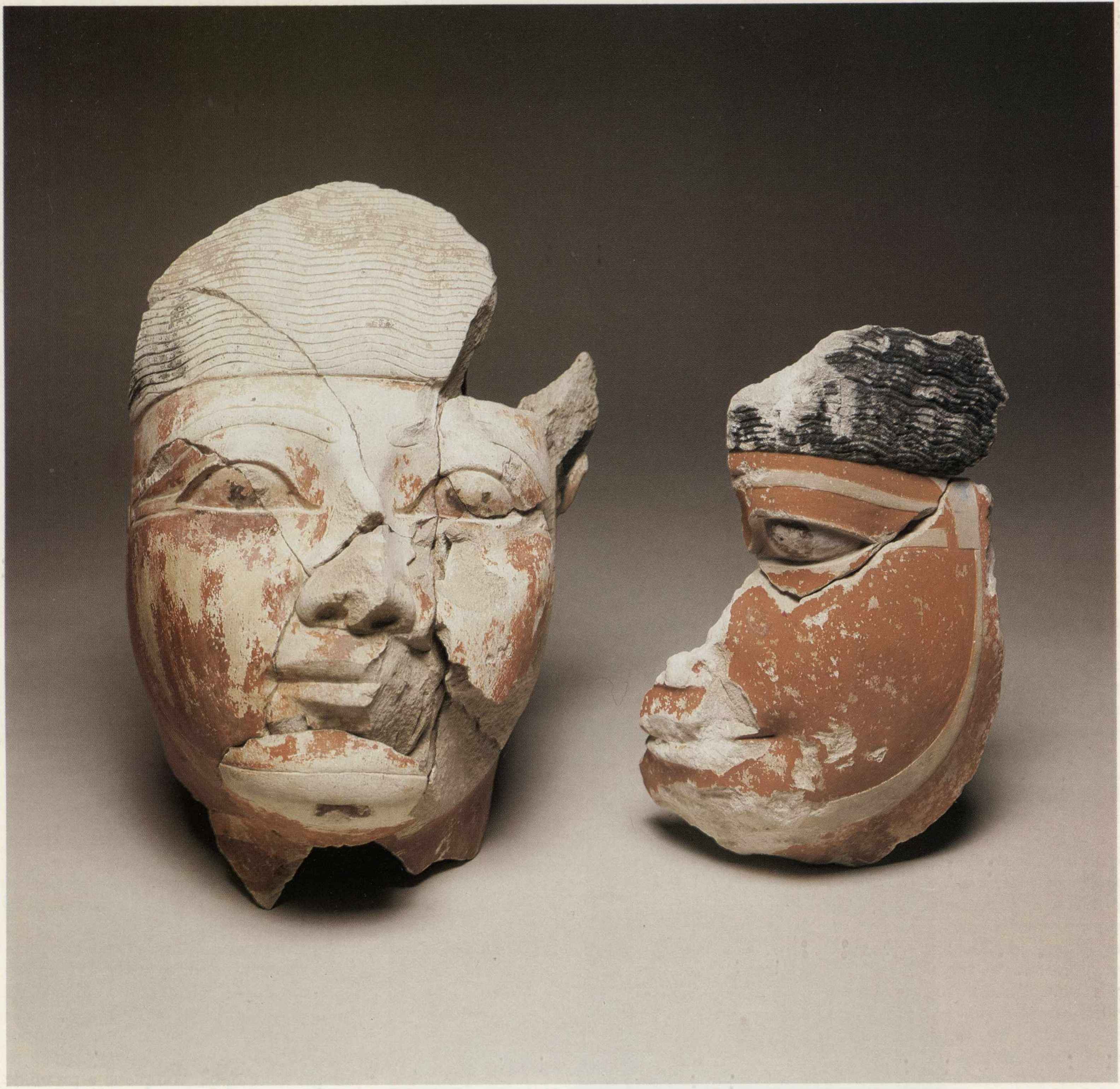


159. Stele del principe Uahkha dalla sua cappella: il dignitario rende omaggio al dio dell'aldilà Osiri all'interno di un naos. *La lapide è scolpita nel calcare secondo una delle tipologie dell'epoca, che sostituisce il modello convenzionalmente chiamato «falsa porta», caratteristico dell'Antico Regno.*

costruzione di edifici in muratura sul tipo della «mastaba» della necropoli menfita, la cappella di culto del defunto ed il suo pozzo funebre venivano scavati nelle pendici della montagna con risultati in alcuni casi certamente non inferiori alle dimensioni ed all'impegno decorativo degli ambienti interni alla «mastaba». Citiamo a questo proposito le tombe di Ankhtifi a Moalla o di Iti a Gebelein con le ampie sale a pilastri e le pitture parietali. Nell'ambito di questa tradizione architettonica, che tuttavia nel caso della famiglia reale dei Mentuhotep doveva acquisire caratteri di rispetto e continuazione delle tipologie sepolcrali regali, il nuovo sovrano sceglie una interessante soluzione con successione di ambienti coperti ed aperti (portici e corti), preliminari ai vani ipogei. L'asse ascensionale del complesso, che le scoscese pendici in cui sono scavate le sale interne proiettano idealmente verso l'alto in coincidenza con la sommità della montagna, è configurato già nella rampa che dal cortile esterno conduce alla terrazza sopraelevata con ambiente ipostilo a copertura piramidale. Anche il cortile, esteso e in origine dotato di piante ornamentali, è preceduto da un lungo viale con funzione analoga ai percorsi processionali nei complessi funerari regali dell'Antico Regno. Conferendo dimensioni e caratteri monumentali e particolari al suo edificio mediante duplicazione e successione di elementi architettonici di tradizione funeraria sia regale (struttura ascensionale del complesso con articolazione viale processionale-ambiente di culto-sepolcro) sia privata (più semplice cappella con ambiente ipostilo scavato nella montagna), il sovrano dell'XI dinastia inaugura una nuova tipologia edilizia funeraria a riconferma della diversa «misura» delle prerogative di pertinenza regale e privata precedentemente affermata dal rapporto piramide-mastaba. Sebbene la nuova tipologia inaugurata da Mentuhotep rimanga inutilizzata dai sovrani della successiva XII dinastia – che per le loro sepolture preferiscono attenersi alla tradizionale tipologia menfita dei complessi a piramide



160. Statua del dignitario assiso su seggio: nome e titoli sono scolpiti in caratteri geroglifici in colonne sul seggio a lato delle gambe del personaggio. La pietra è calcare di eccezionale qualità.



161, 162. Frammenti delle monumentali sculture di Ibu, che lo rappresentano in abito cerimoniale munito di frange e con barba posticcia: la presenza originaria della barba è evidente dal foro sul mento per il suo inserimento. Il materiale è il calcare, dipinto con i colori tipici delle convenzioni egiziane: rosso per la pelle degli uomini, nero per gli occhi ed i capelli. La qualità delle opere è notevole e stupisce la loro presenza in un ambito provinciale e periferico come Gau el Kebir. Analogamente a quanto già testimoniato dall'impianto architettonico è evidente che siamo in presenza di un'importante famiglia di governatori locali.

ed è probabile che ciò fosse conseguente alla diversa dislocazione delle loro tombe nei pressi del Faijum in un'area prossima a quella menfita (necropoli di Lisht, Hauara e Kahun) – essa non può non costituire il riferimento dei complessi funerari privati soprattutto in area medio ed alto egiziana. Appartengono a questi repertori di vani ipogei con portico le tombe dei funzionari di Beni Hasan Khnumhotep e Amenemhat, caratterizzate dal taglio ottagonale delle colonne d'ingresso ed interne (tavv. 156, 158), o di Meir, el Bersha, Asiut, Gau el Kebir. In quest'ultimo caso tuttavia non possiamo non notare il maggior impegno edilizio e progettuale dell'opera funeraria, che nella successione degli elementi disposti sull'asse ascensionale viale-rampa-ingresso ipogeo con alternanza di vani aperti (corti) e coperti (portici e sale ipostile) più direttamente richiama la planimetria del complesso funerario regale descritto, probabilmente come segno della particolare posizione sociale e del rango caratteristici della famiglia locale.

Nella ricostruzione dei vari elementi architettonici effettuata sulla base dei ritrovamenti avvenuti e delle tracce rimaste sul terreno, la tomba di Uahkha I, probabilmente contemporaneo dei faraoni Amenemhat II e Sesostri III, presenta un portico, preceduto da una corta rampa e corrispondente al primo ambiente di culto per la salma (analoga funzione aveva il «tempio a valle» dei complessi piramidali); segue il percorso coperto che risale i contrafforti rocciosi e che prende luce da aperture ricavate nel tetto ad intervalli regolari. Le pareti interne erano rivestite di lastre di calcare decorate. All'estremità superiore il percorso era chiuso da una porta, a cui seguiva l'accesso alla scala d'ingresso al primo cortile con portico terminale e rampa d'accesso alla terrazza superiore con analogo portico. In una nicchia nel primo cortile fu rinvenuta una statua del personaggio, posta a presa di possesso della sua nuova dimora. Al secondo portico seguiva una sala ipostila, da cui si aveva accesso a quattro vani ipogei con i due centrali ed in asse riservati alle statue del culto del defunto e le due laterali caratterizzate dall'accesso a un corridoio sotterraneo terminante in un vano rettangolare e relativamente piccolo. L'ambiente occidentale era il pozzo funerario di Uahkha ed il suo sarcofago era ancora *in situ*. La camera ad est apparteneva probabilmente alla moglie. Stessa impostazione e piccole variazioni, soprattutto nei vani sotterranei, caratterizzano la struttura della tomba centrale, appartenente al dignitario Ibu e maggiore complessità costruttiva (corti e portici più ampi e con maggior numero di colonne) contraddistingue il terzo complesso, appartenente al fratello di Ibu, Uahkha II, vissuto al tempo di Amenemhat III (tav. 155). L'evidente parallelismo con il complesso funerario di Mentuhotep non può non

suggerire la presenza di una precisa indicazione di *status* sociale particolare, collegato probabilmente ad una delle cariche dei funzionari in esame, quella di *hati-a* «governatore», in seguito soppressa dall'amministrazione centrale forse a garanzia della sua autorità e da questo punto di vista le tombe dei tre governatori, edificate in modo così maestoso, potevano effettivamente presentarsi come il simbolo della potenza a cui erano giunte alcune famiglie di amministratori locali.

Altrettanto rilevante è l'impegno con cui ci si dedicò alla cura dei particolari della struttura e del suo corredo dal tipo di colonna utilizzato, all'iconografia della stele, ai materiali impiegati nella realizzazione degli oggetti da depositare nella tomba ed alla loro eccellente lavorazione.

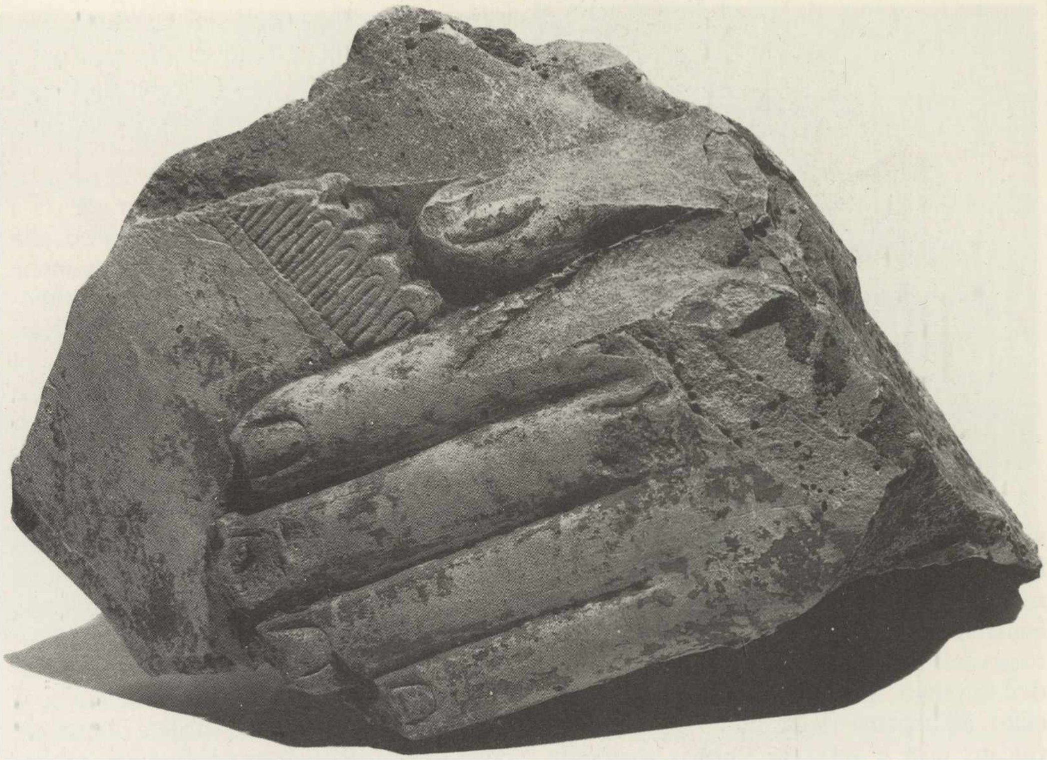
Se osserviamo le colonne impiegate come elemento portante dei soffitti degli ambienti porticati e della sale ipostile non possiamo non considerare la preferenza per la tipologia della colonna a base ottagonale, caratteristica delle sepolture coeve nelle necropoli e nelle sepolture delle famiglie dei funzionari più importanti e segno senz'altro di distinzione sociale per il maggior lavoro e la cura particolare che bisognava avere nel loro taglio rispetto al più semplice pilastro a base quadrata. La successiva sovradipintura con testi ed elementi figurati aumenta la «preziosità» di questo elemento architettonico pienamente consono alla struttura edilizia per la quale era stato progettato in base ad un principio che intendeva proporre per ogni componente del culto funebre il massimo del disponibile al momento al limite con le prerogative di tipo regale. Un'analoga situazione riflette anche la stele di Uahkha I, appartenente alla collezione Drovetti e scoperta circa ottant'anni prima degli scavi dello Schiaparelli nella zona (tav. 159). Scolpita secondo una delle tipologie in voga nell'epoca (taglio rettangolare con riguardo a cornice a «gola» e composizione

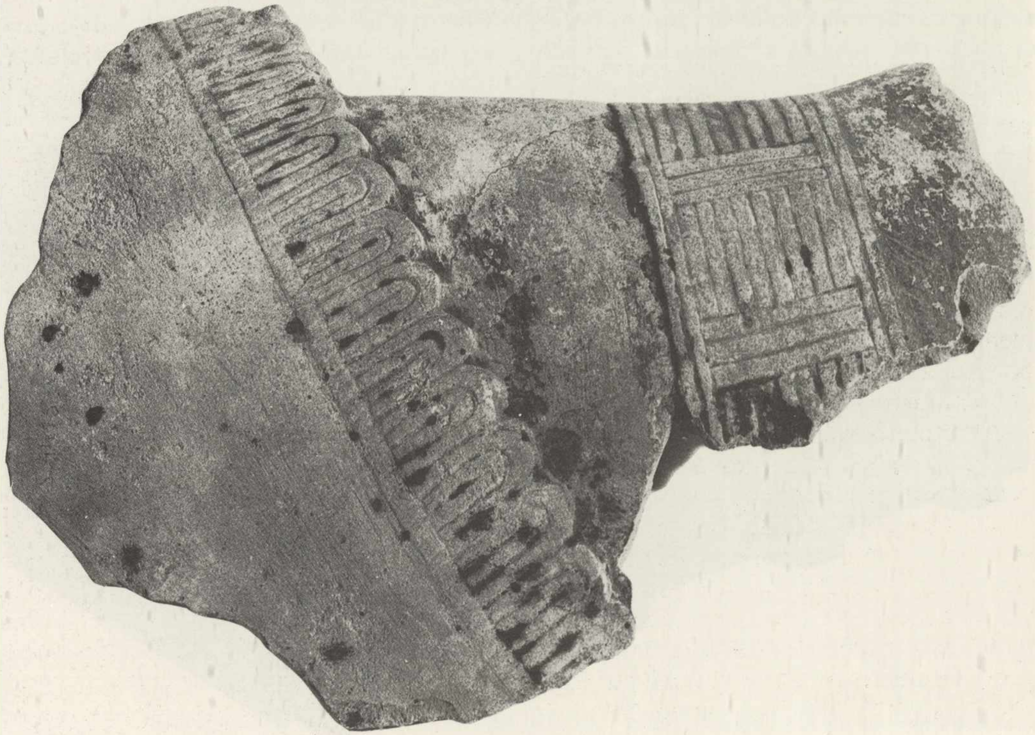
163, 164. Frammenti delle monumentali sculture di Ibu, che lo rappresentano in abito cerimoniale.

interna con parte figurata e testuale), la lapide presenta il personaggio mentre rivolge la sua preghiera ad Osiride per averne benefici e concessioni relative alla sua vita ultraterrena: «fare adorazione a Usiride da parte del nobile, ereditario, governatore, sovrintendente ai sacerdoti, Wahkha, giustificato, figlio di Neferhotep (la madre)....... Un'offerta che il re fa (ad) Osiride Khentiamentiu, il dio grande, signore di Abido, affinchè egli dia offerte funerarie (consistenti in) pane e birra, buoi e uccelli al governatore Wahkha, giustificato.... Fare adorazione a Osiride ed agli dei del suo seguito da parte del governatore Wahkha.... Mi si rendono offerte funerarie di pane, birra, buoi, uccelli.......».

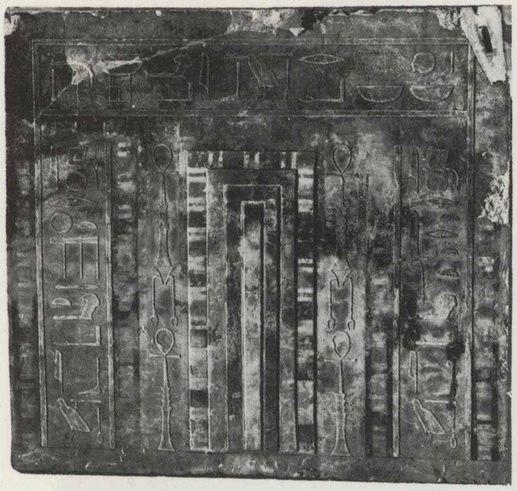
Egli non indossa abiti particolari (solo il taglio più lungo della gonna ne suggerisce la posizione di prestigio), ma la possibilità di avere accesso diretto ai benefici del dio (entrambe le figure sono poste nello stesso registro e di fronte) colloca immediatamente Uahkha in una situazione di notevole importanza che, nell'età precedente e per molti aspetti ancora nella sua epoca, era prerogativa del re. A conclusione della lunga iscrizione con i titoli e le funzioni espletate dal personaggio nella sua qualità di incaricato governativo locale, il padre e la madre sono associati dal figlio a godere del rilevante impegno rivolto alla sua sepoltura, conseguente alle sue personali prestazioni di servizio.

Un'altra significativa testimonianza dell'importanza che consentiva a Uahkha I di avere a disposizione mezzi ed opere così eccezionali è fornita dalla sua statua monumentale, «severa» composizione scultorea elaborata secondo i migliori canoni delle scuole di corte (tav. 160). In calcare di diversa qualità erano altre sue sculture monumentali, a cui la policromia del rivestimento pittorico conferiva il naturalismo degli elementi del corpo. Del complesso di queste sculture rimane purtroppo assai poco, alcuni frammenti, così come anche per il più consistente fondo scultoreo di cui era titolare Ibu (tavv. 161-166). I frammenti rimasti documentano l'esi-

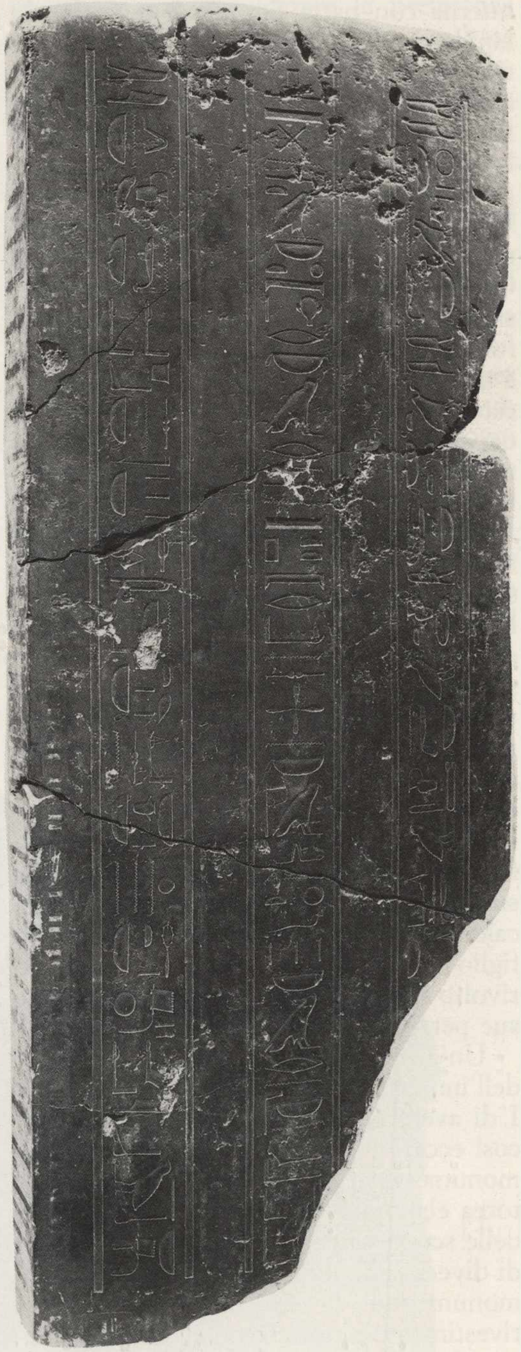


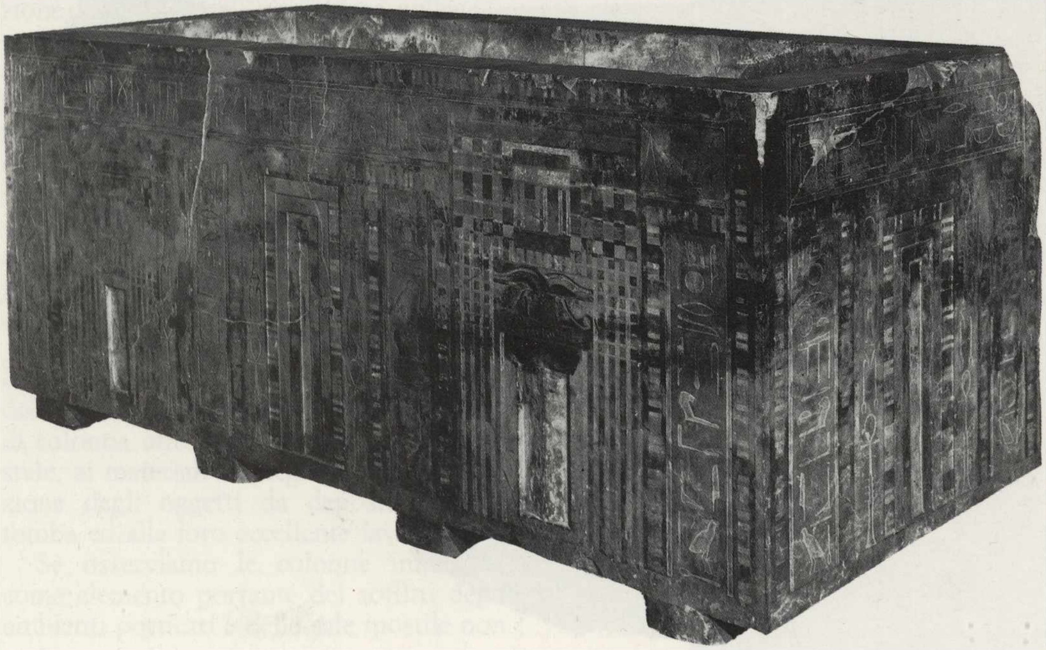


165, 166. Frammenti delle monumentali sculture di Ibu, che lo rappresentano in abito cerimoniale.

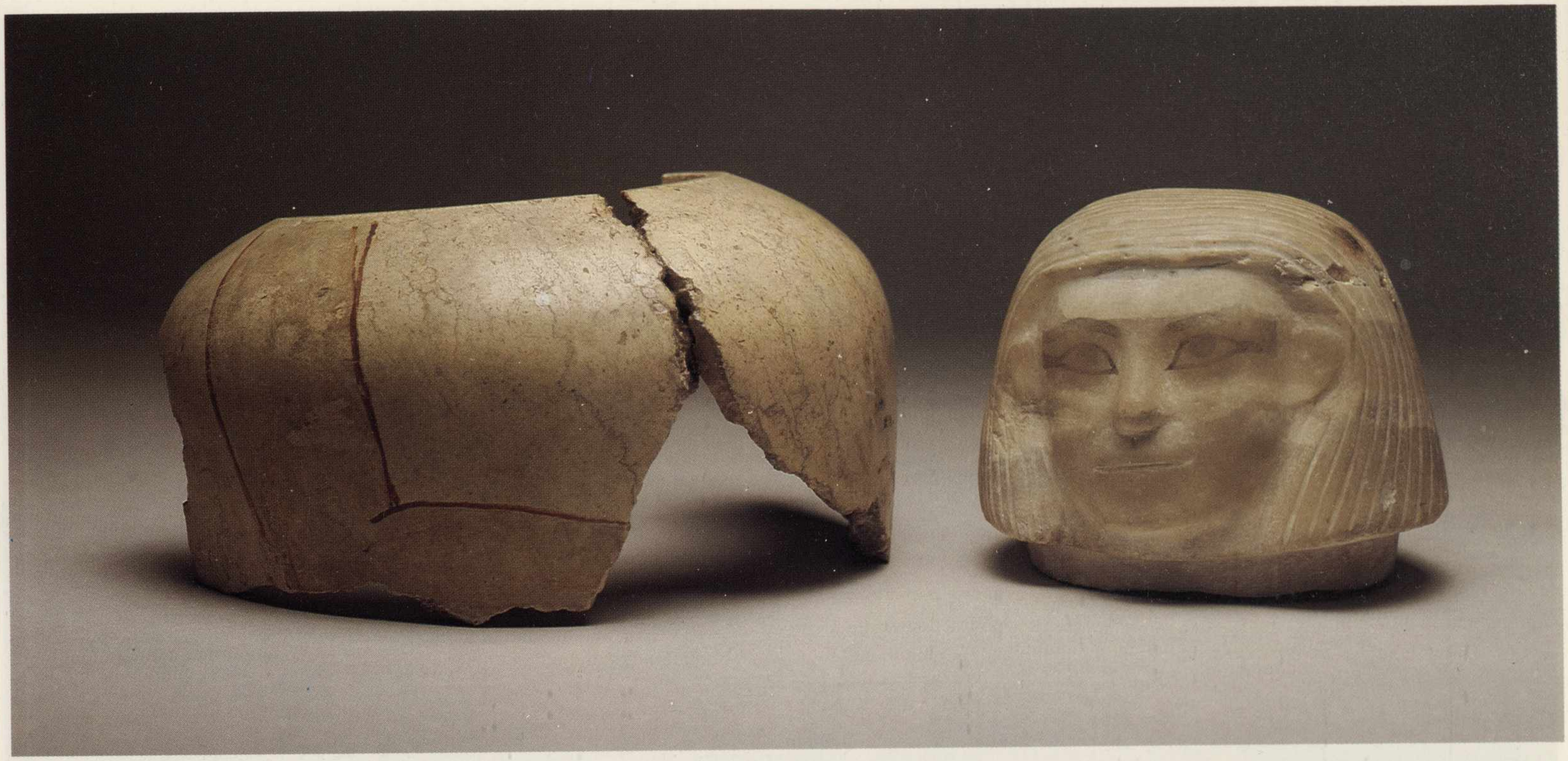


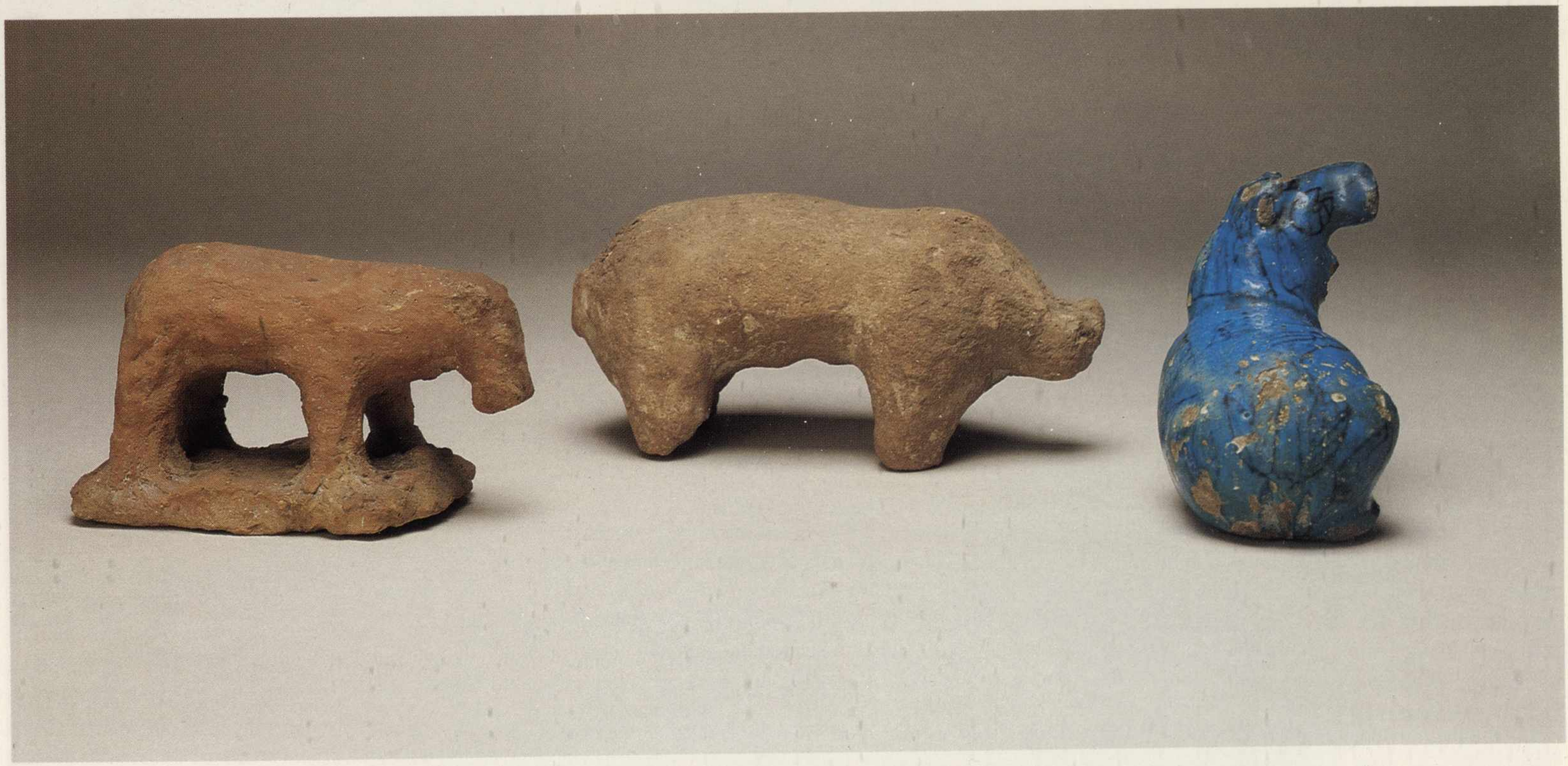
stenza di una vera e propria «galleria» di immagini del dignitario, reso policromamente nel bianco della sua veste orlata da frangia, nel nero della capigliatura e nel rosso dell'incarnato, che nella convenzione dell'impiego egiziano dei colori era associato all'aspetto della pelle maschile. Il calcare non è tuttavia l'unico materiale usato nel repertorio delle sculture a disposizione del defunto nella sua tomba quale duplicazione magica e perenne del suo corpo nella dimensione ultraterrena. Appartenevano al corredo funerario dei tre personaggi anche sculture in diorite e granito sia di grandi sia di più ridotte dimensioni ed il settore degli arredi di culto in pietra (uno dei campi più pregiati per il carattere stesso del materiale tra i meno deperibili rispetto al legno ed alla terracotta ad esempio) comprendeva anche oggetti quali altari in calcare per la cerimonia dell'offerta e della purificazione degli alimenti, un vaso del tipo canopo per la conservazione delle viscere (tav. 170) e tagliato nella calcite alabastrina (pietra di particolare pregio le cui cave erano dislocate nel medio Egitto ad Hatnub) ed un monumentale sarcofago in pietra scolpito e dipinto, che per qualità sarebbe potuto appartenere anche ad un membro della famiglia reale (tavv. 167-169). In analogia con il carattere particolarmente accurato delle componenti architettoniche e culturali dei complessi funerari in esame anche il repertorio del vasellame fittile a dotazione della mensa del defunto nell'aldilà, sebbene sia realizzato in materiale più povero rispetto alla pietra, è caratterizzato da una esecuzione raffinata (argilla di qualità e





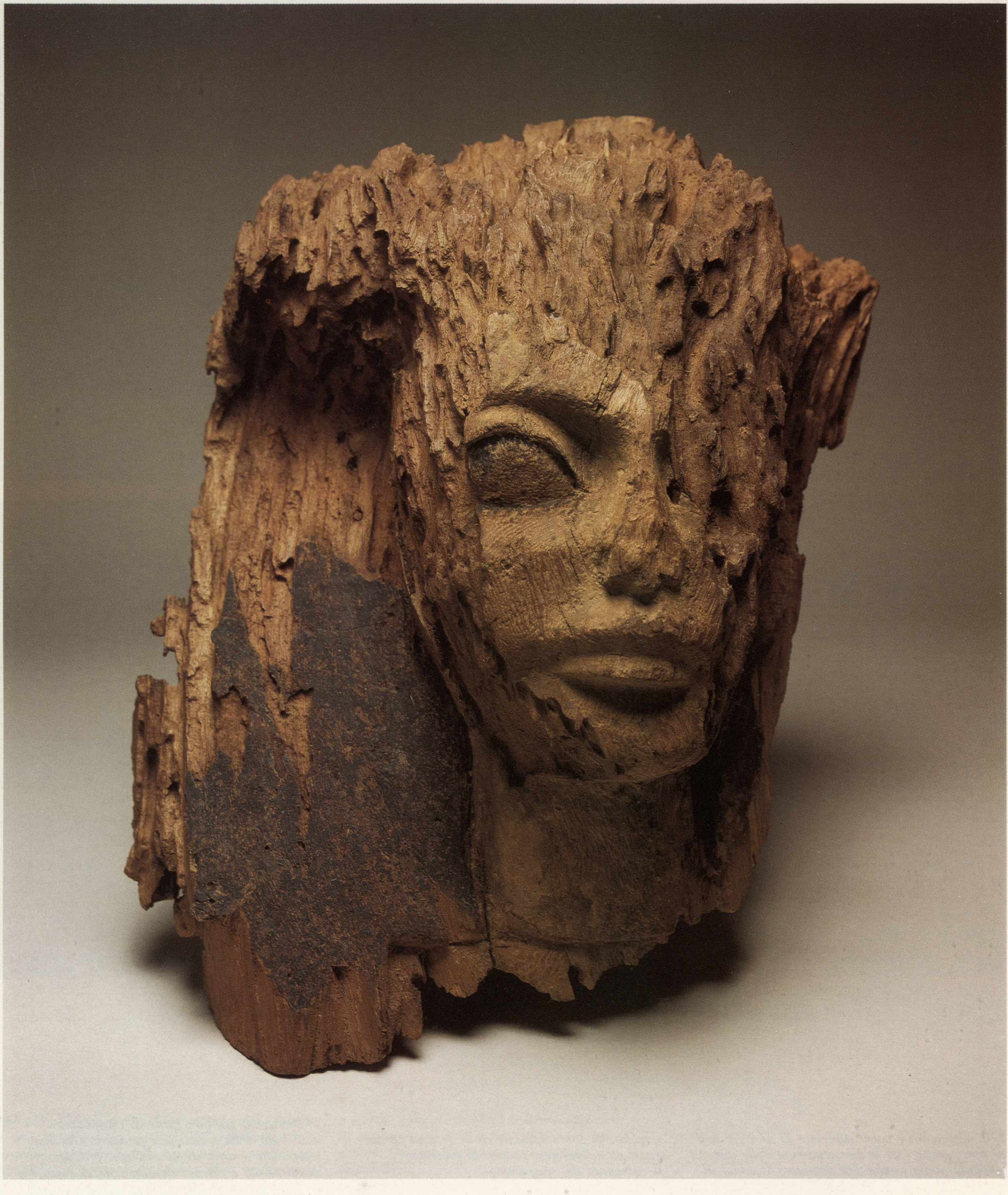
167-169. Sarcofago in calcare dipinto dalla tomba di Ibu: nomi e titoli onorifici del dignitario sono riportati sulle pareti della cassa e sul coperchio in geroglifici di eccezionale qualità. Una modanatura a nicchie orna il sarcofago secondo tradizioni in origine regali e secondo il tipico schema denominato per convenzione «a facciata di palazzo».





170. Coperchio e parte superiore di uno dei vasi di tipo canopo (per la conservazione delle viscere) rinvenuti nella tomba dell’omonimo Uahkha. È singolare la sovradipintura delle braccia portate quasi ad abbracciare in atto di protezione il contenuto del recipiente.

171. Piccola scultura fittile di ippopotamo rinvenuta nella tomba dell’omonimo Uahkha (esemplare a sinistra) ed analoghe produzioni in terracotta e faïence da altri corredi coevi.



172. *Parte di scultura lignea rinvenuta nella tomba dell'omonimo Uahkha per gran parte danneggiata dagli insetti.*

173. *Frammenti della decorazione parietale dipinta della tomba di Ibu con parte di iscrizione in geroglifici e figura maschile.*

recipienti con pareti sottili). Nel caso specifico di tre contenitori fittili del tipo canopo un successivo rivestimento con argilla fluida mista ad ocra (ingobbio) conferisce qualità estetiche e funzionali proprietà di diminuzione di porosità alla superficie del recipiente. Con cura ed impegno sono trattate anche altre categorie di oggetti dalla piccola statuaria fittile alle più impegnative opere in legno (tavv. 171, 172). Di eccezionale qualità sono anche i rilievi e le pitture decorative degli ambienti dei complessi architettonici, che si propongono nell'ambito della ricreazione dello scenario completo della quotidianità del reale nella dimora funeraria nel pieno della tradizione delle tombe dei nobili funzionari così come si era già affermata nei secoli precedenti al tempo delle necropoli dell'Antico Regno. Sebbene il loro frammentario stato di conservazione ci impedisca di avere il quadro completo del loro sviluppo, tuttavia dalle parti rimaste riusciamo a valutare la perizia e l'alto livello tecnico ed artistico della mano d'opera impiegata nel campo sia della composizione figurata e scritta sia dell'impiego dei colori (tav. 173). Inoltre rispetto allo *status* degli usi funerari di un privato dell'epoca dei dignitari in esame il complesso delle tombe rupestri di Gau el Kebir non manca tra i suoi elementi della citazione colta di rituali funerari, la cui comparsa sulle pareti dei sarcofagi dei privati nell'epoca in esame (Testi dei Sarcofagi), costituisce un'ulteriore attestazione della «democratizzazione» del destino ultraterreno del faraone e della sua estensione ad un più ampio ambito sociale.

Certamente tra il 1800 ed il 1700 a.C. circa (epoca durante la quale vissero i tre governatori di Gau el Kebir) il ruolo e la funzione degli amministratori delle varie province aveva raggiunto un'importanza notevole, conseguente ai sempre maggiori oneri che la casa reale aveva dovuto affidare per l'aumento del suo impegno politico-economico-sociale nei confronti del territorio vallivo e delle zone limitrofe (oasi e paesi confinanti a sud ed est dell'Egitto).

Questi eventi non potevano non avere un diretto riflesso in ambito funerario, ove la prospettiva escatologica egiziana collocava la «duplicazione» o meglio la magica «continuazione» del reale mediante la citazione scritta e figurata di ciò che aveva caratterizzato la vita della persona sulla terra. Il caso dei complessi funerari di Gau el Kebir è esemplificativo di una situazione in evoluzione dal punto di vista sociale così come da quello delle tradizioni funerarie, secondo quel sistema di corrispondenza tra società ed esperienza religiosa, in cui la stessa civiltà egiziana si riconosce come modello culturale.

Testi religiosi e funerari del secondo millennio a.C.

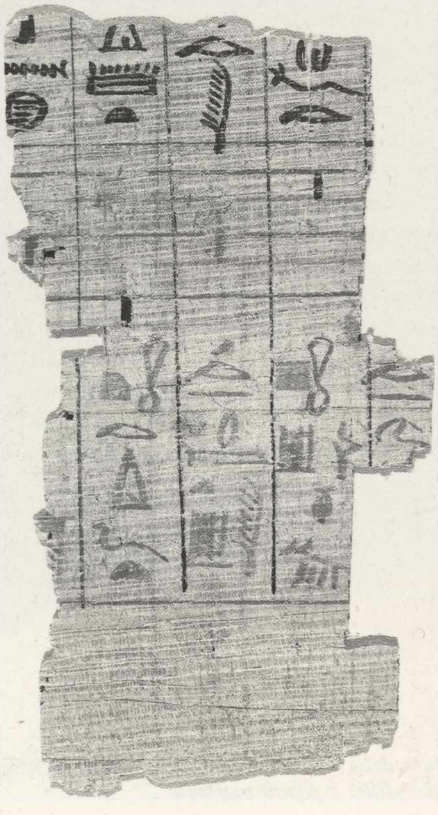
Alessandro Roccati

Se si astrae dalle iscrizioni monumentali, che per essere su pietra non si possono distruggere facilmente, l'ingente produzione scritta attuata dagli Egizi ha subito estesissime devastazioni, anzitutto per la fragilità dei supporti adottati, il principale dei quali era il papiro. Una parte non indifferente di queste obliterazioni fu causata dagli stessi Egizi antichi, che solevano cancellare i manoscritti per riadoperare i preziosi rotoli di papiro, nello stesso modo in cui smantellavano monumenti per rimettere in opera i blocchi ed eventualmente ricoprirli di nuove iscrizioni e decorazioni. Pertanto la conservazione di documenti originari è dovuta a casi assolutamente straordinari, e la conoscenza della letteratura antica si dimostra così del tutto precaria. Una verifica delle informazioni estremamente frammentarie è possibile soltanto combinando ed intrecciando resti conservati da diverse epoche, che a poco a poco delineano un quadro sufficientemente coerente. Altrimenti la sola possibilità di recupero è legata alla trascrizione di documenti su supporti più resistenti allo scorrere del tempo e meno manipolabili dagli uomini. Ciò avvenne, durante l'Antico Regno nella seconda metà del terzo millennio, per i cosiddetti «Testi delle Piramidi», che prendono nome dalle lunghe iscrizioni incise sulle pareti di pietra all'interno degli appartamenti funerari riservati a faraoni, e poi anche a regine (tav. 174).

Alla fine del terzo millennio, e poi al principio del secondo, avviene un importante allargamento dell'uso e della conoscenza della scrittura, che viene applicata a varie e nuove categorie di testi, non più limitati all'uso rituale e amministrativo, e che soprattutto viene appropriata dal ceto più elevato della popolazione, la quale acquisisce il diritto a servirsene senza che sia necessario, come anteriormente, l'intervento del sovrano. Un importante riflesso di questo nuovo stato di cose è provveduto, oltre che dalla diffusione delle lapidi funerarie, o stele, anche e specialmente dall'iniziativa di riportare all'interno delle casse di legno dove erano deposte le mummie, un certo numero di testi (tavv. 175, 177). Questi, vergati in scrittura rapida e minuta, potevano contare su ampie superficie, ed effettivamente il repertorio relativo ottenuto dalla combinazione delle versioni parallele riportate su diversi esemplari, e dalla somma di testi diversi, risulta alla fine assai cospicuo.

La base grafica usata è originariamente quella geroglifica, che in principio era la sola confacente ai testi religiosi, sia pure con semplificazioni per consentire una certa speditezza di esecuzione. Tuttavia i testi funerari privati del Medio Regno sono spesso anche in ieratico, forse a causa della loro origine eterogenea, ma certamente anche per l'importanza assunta dall'uso librario dei papiri su cui essi erano dapprima riportati come scrittura a disposizione dei profani.

Questi documenti son detti «Testi dei Sarcofagi» dal luogo dove sono stati specialmente conservati, ma non bisogna dimenticare che questo è solo il punto finale della trascrizione di un testo, il quale era normalmente tracciato su papiro e per lo più adoperato fuori da un contesto funerario.

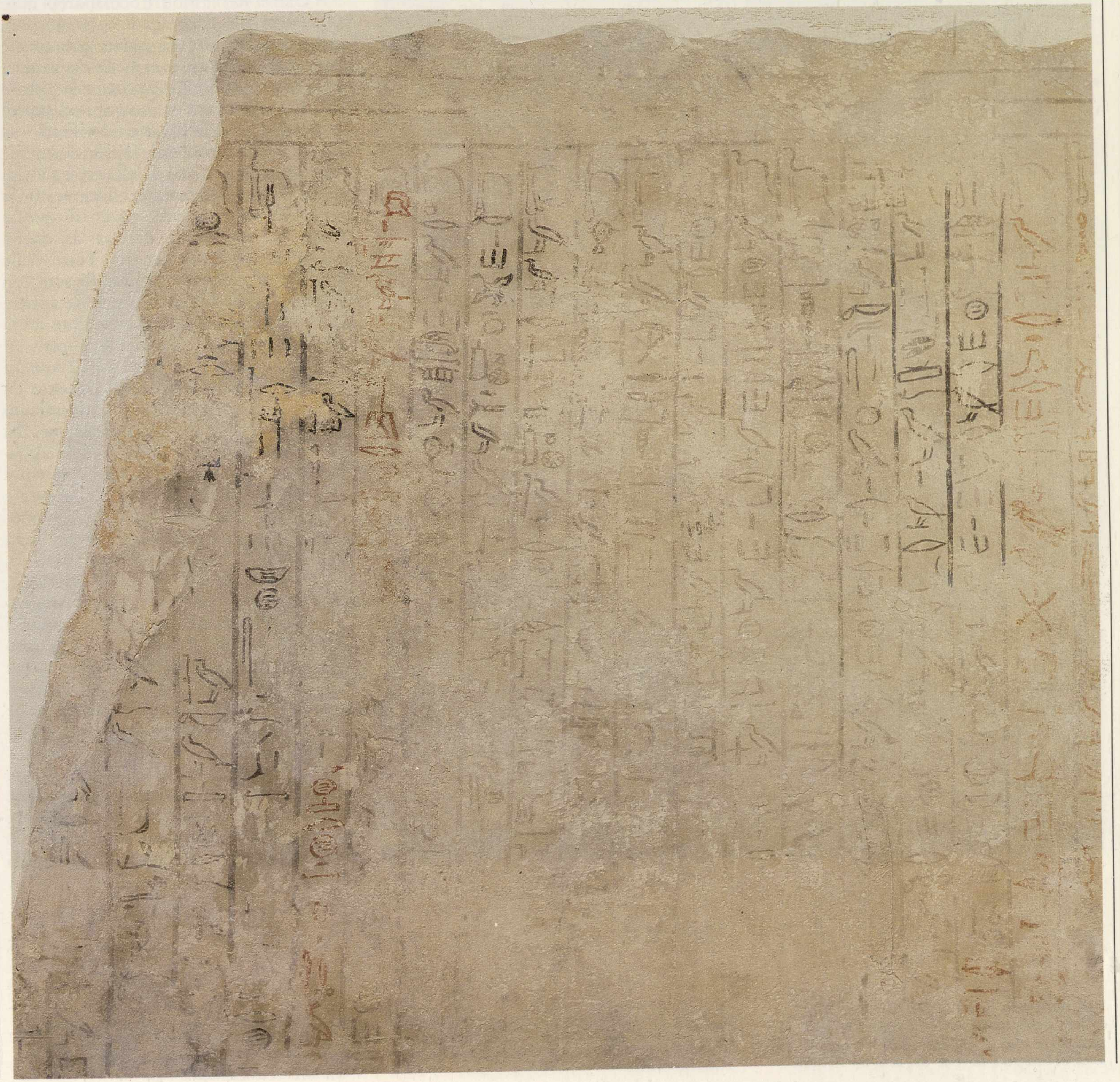


Un raffronto con i precedenti Testi delle Piramidi mostra infatti che, se da un lato un certo numero di composizioni di quel corpo fu ripreso nell'uso dei privati ed adoperato per decorare i loro sarcofagi, e se d'altro lato vi son testi nuovi che risultano però rielaborati o derivati da più antichi Testi delle Piramidi, d'altro canto il numero di composizioni che sono completamente originali per le nostre cognizioni è del tutto ragguardevole. Sono naturalmente queste le fonti che costituiscono l'interesse maggiore in quanto si presentano come i relitti di un naufragio di una letteratura che oggi non sembra altrimenti recuperabile. È un caso quasi unico quello di un papiro scoperto nel Museo Egizio di Torino nel 1966 (cfr. vol. I, tav. 37), che è risultato contenere testi analoghi a quelli adibiti sui sarcofagi per uno scopo funerario, qui trascritti invece per un uso profilattico. Un'analisi dei documenti ne mostra tuttavia una vicenda alquanto complessa. Non tutte le composizioni appaiono simultaneamente sui sarcofagi, e certamente occorre supporre prima della loro trascrizione sul supporto ligneo che le ha salvate un periodo di trasmissione che può comprendere anche secoli. Difatti una caratteristica dei Testi dei Sarcofagi è di rappresentare nel modo più diretto il risveglio di cultura di tutto il territorio egiziano. Solo una parte limitata di essi appartiene ancora alla capitale, sia questa la necropoli di Menfi o la nuova sede del potere, Tebe. La maggioranza fu fabbricata in una varietà di centri sparsi lungo tutta la valle del Nilo, ché nel Delta le condizioni climatiche hanno impedito anche la conservazione di questi supporti di legno e non si può quindi verificare la loro diffusione.

Il Museo Egizio di Torino dispone appunto di esemplari che sono stati trovati

174. Gli scavi fruttuosi di Ernesto Schiaparelli a Gebelein nel 1911 portarono in luce anche due pezzetti di papiro (ricomponibili tra loro) di un antichissimo documento relativo probabilmente alla distribuzione di razioni rituali (IV dinastia ?). La scrittura usata sono geroglifici.

175. Parete di tomba di Gau el Kebir decorata con Testi dei Sarcofagi. L'intonaco su cui è tracciata la scrittura è stato salvato con la tecnica dello strappo, e si conserva ora nel Museo Egizio di Torino. Il testo è vergato con grandi geroglifici corsivizzanti a inchiostro nero e rosso, come nei manoscritti da cui fu tratto.

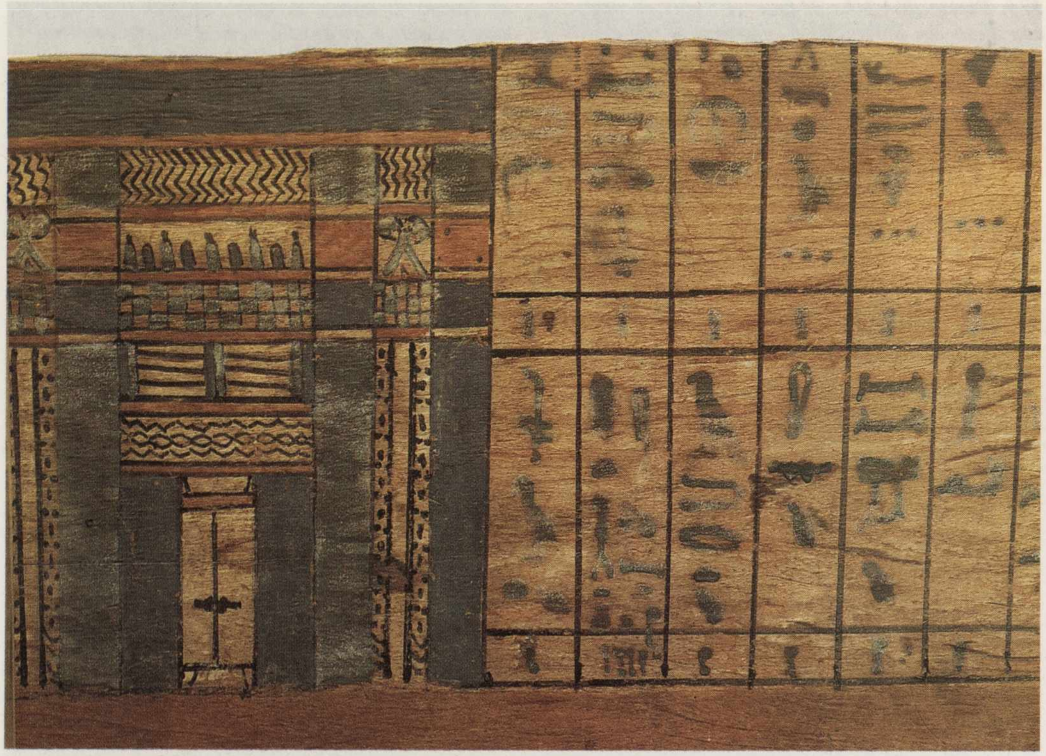


dallo Schiaparelli durante i suoi scavi ad Asiut, Gau el Kebir e Gebelein. Si tratta di documenti databili tutti alla XII dinastia, ma che, anche se non numerosi, possiedono una notevole originalità, e che il raffronto con altri sarcofagi, di diversa provenienza ed attribuzione cronologica, permette di assegnare ad un fondo antico ed importante.

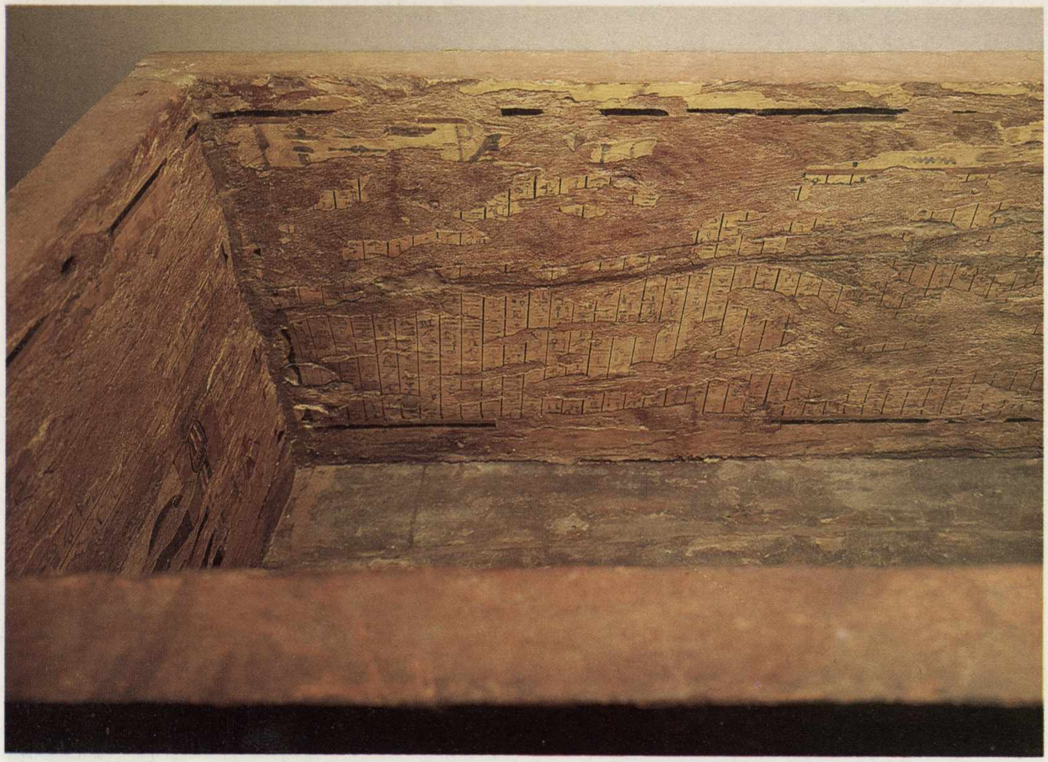
A Gau el Kebir inoltre Schiaparelli mise in luce non solo sarcofagi di legno, ma pure una cameretta con le pareti totalmente coperte da iscrizioni, non incise ma vergate ad inchiostro sull'intonaco come la pittura (tav. 175). Si tratta anche qui non più di Testi delle Piramidi, ma di Testi dei Sarcofagi, che furono talora effettivamente riportati ancora sui muri della stanza in cui era deposto il sarcofago. Del resto la tecnica di scrittura sulle pareti di questa stanza era totalmente diversa da quella seguita nella incisione dei Testi delle Piramidi. Anzitutto il colore della scrittura dipinta era il nero ed il rosso, quale appare sugli stessi sarcofagi, e sicuramente imita l'uso proprio dei manoscritti su papiro. Al contrario i più antichi Testi delle Piramidi sembrano prescindere completamente da un prototipo papiraceo e si conformano esclusivamente ad esigenze epigrafiche. Un ricordo dell'epigrafia monumentale appare solo sull'*esterno* delle casse, in cui i geroglifici sono eseguiti con molta cura e solitamente dipinti di azzurro come appunto i testi incisi su pietra e gli stessi Testi delle Piramidi (cfr. vol. I, tavv. 101-102).

I testi dipinti di Gau, per conservarli, furono asportati dalla collocazione originaria con la tecnica dello strappo, e custoditi nel Museo Egizio di Torino, ma la loro cattiva conservazione pone tuttora ardue difficoltà ad una compiuta acquisizione. Altrettanto è avvenuto per il sarcofago che ha dovuto essere sottoposto a un delicato restauro.

A Gebelein invece la sepoltura che ha restituito Testi dei Sarcofagi si compone di una doppia cassa, ma il contenitore esterno era stato completamente roso dalle termiti. Rimaneva soltanto un lievissimo



176. Sarcofago della VI dinastia: lista delle offerte dipinta sulla parete interna, in cui si leggono in alto le citazioni degli oli sacri, in basso parti del corpo e la serie dei volatili. Accanto vi è la raffigurazione del portale del palazzo di cui in questo periodo il sarcofago costituisce una imitazione.



177. Sarcofago proveniente da Asiut appartenente a Minhotep, che mostra all'interno i cosiddetti Testi dei Sarcofagi.

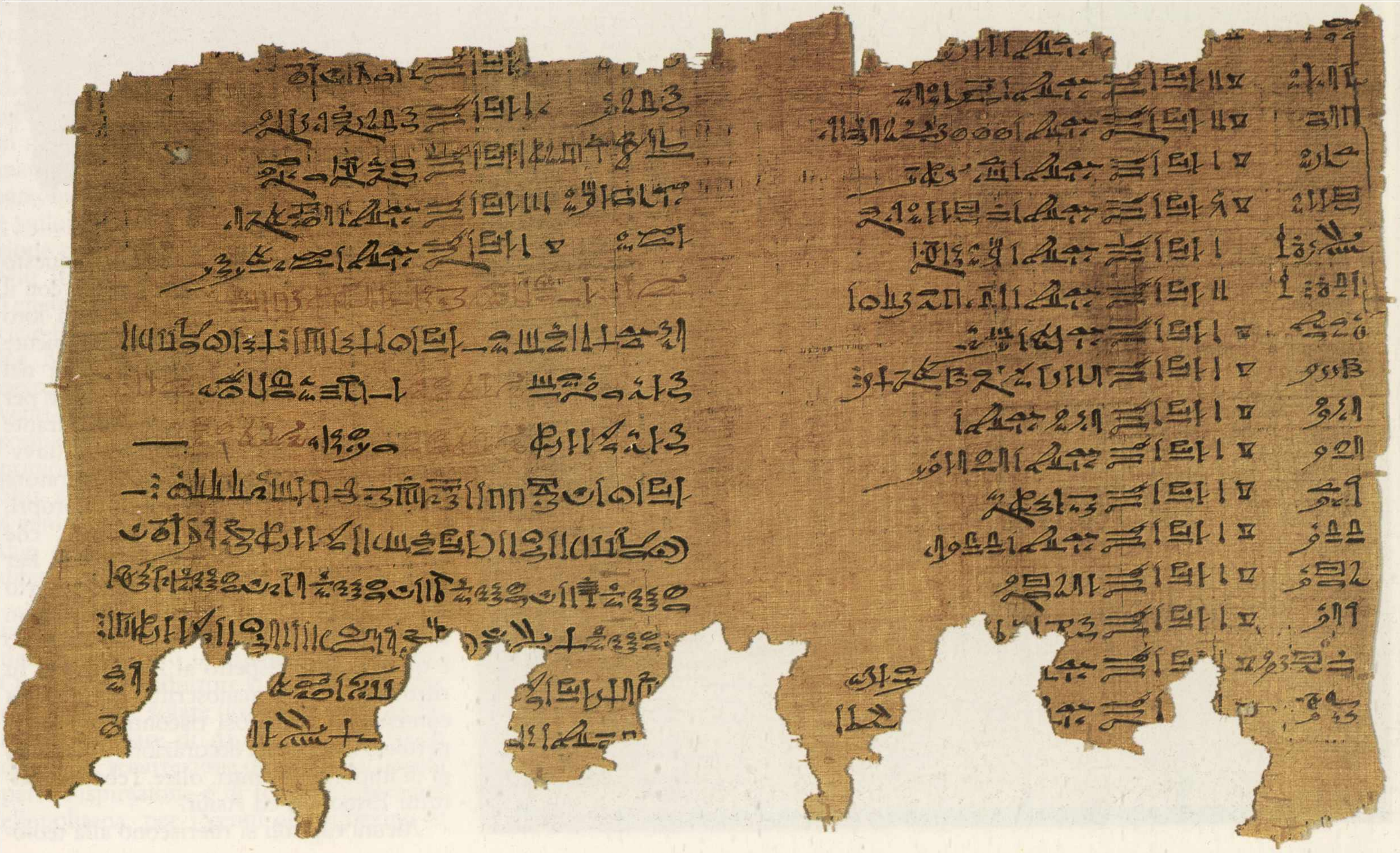
strato di stucco superficiale, che riportava i testi tracciati ad inchiostro. Esso non si è potuto salvare, ma almeno è stato fotografato al momento della scoperta. La cassa interna era pure in cattive condizioni, ma i testi eran tracciati su un'impiallacciatura di assicelle che ne rivestivano l'interno e che erano rimaste indenni. Queste sono state recuperate e sono esposte nel Museo di Torino (cfr. vol. I, tavv. 27 e 104).

In migliori condizioni si trova invece il sarcofago di Asiut che conserva l'antica cassa, con i testi all'interno, ma pure la decorazione esterna (tav. 176).

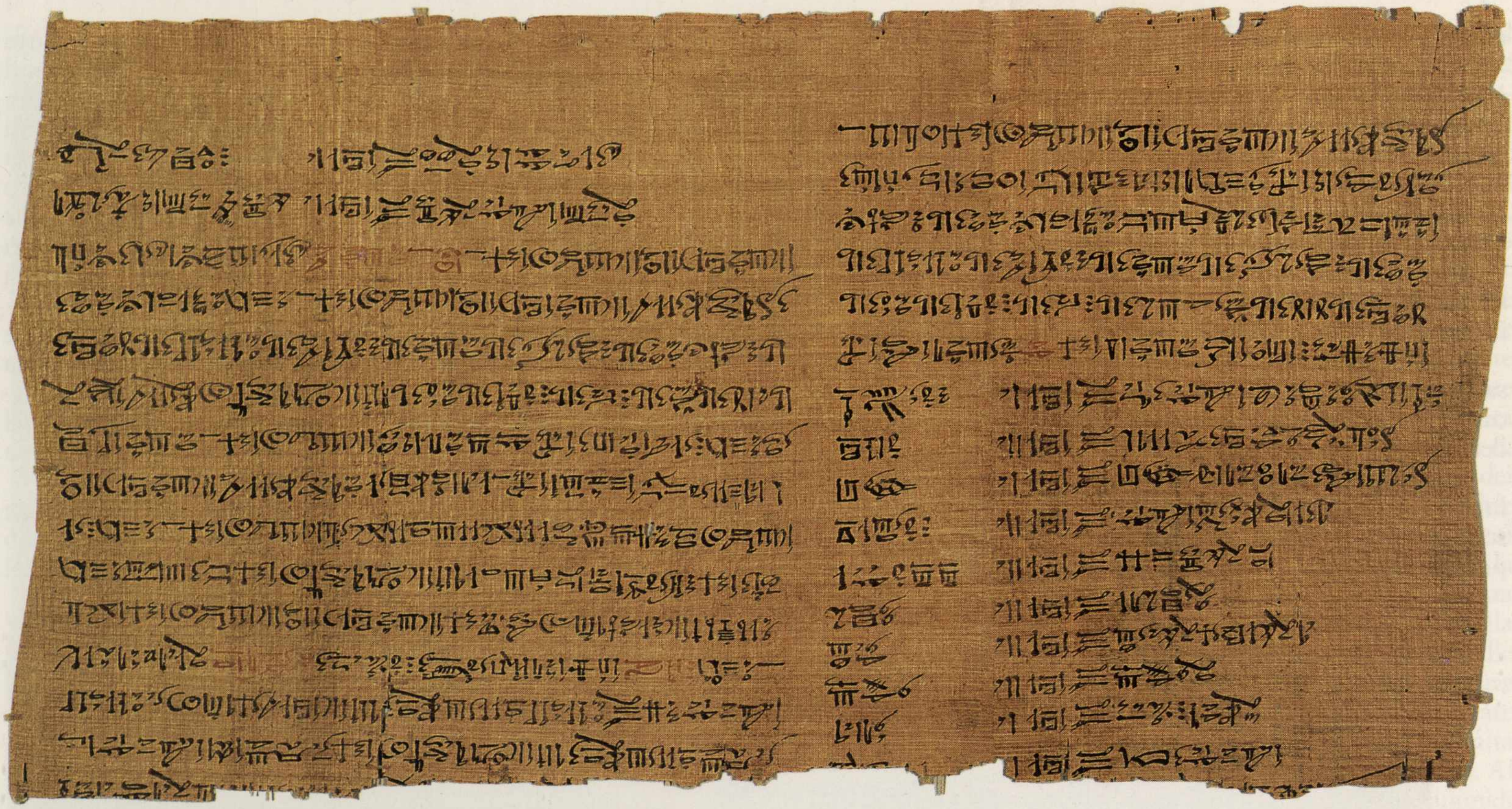
Questi sarcofagi del Medio Regno, di forma parallelepipeda, erano infatti talora sontuosamente decorati e riportavano dipinti non solo testi ma anche raffigurazioni degli oggetti che avrebbero potuto servire nella vita postuma (chiamati i «fregi dei sarcofagi»: cfr. vol. I, tavv. 101-102). Si tratta di pitture dotate talora di notevole pregio artistico, in rapporto con la qualità dei laboratori in cui era eseguita l'opera. Esse sono complementari ai dipinti che erano riportati sulle pareti delle cappelle, ma, riferendosi esclusivamente al defunto, concernono temi diversi. Non si tratta ancora di illustrazioni, come quelle che furono inserite dal Nuovo Regno nei manoscritti del Libro dei Morti, ma vi si manifesta nondimeno un sicuro gusto figurativo, che era totalmente assente ancora all'interno delle piramidi menfite.

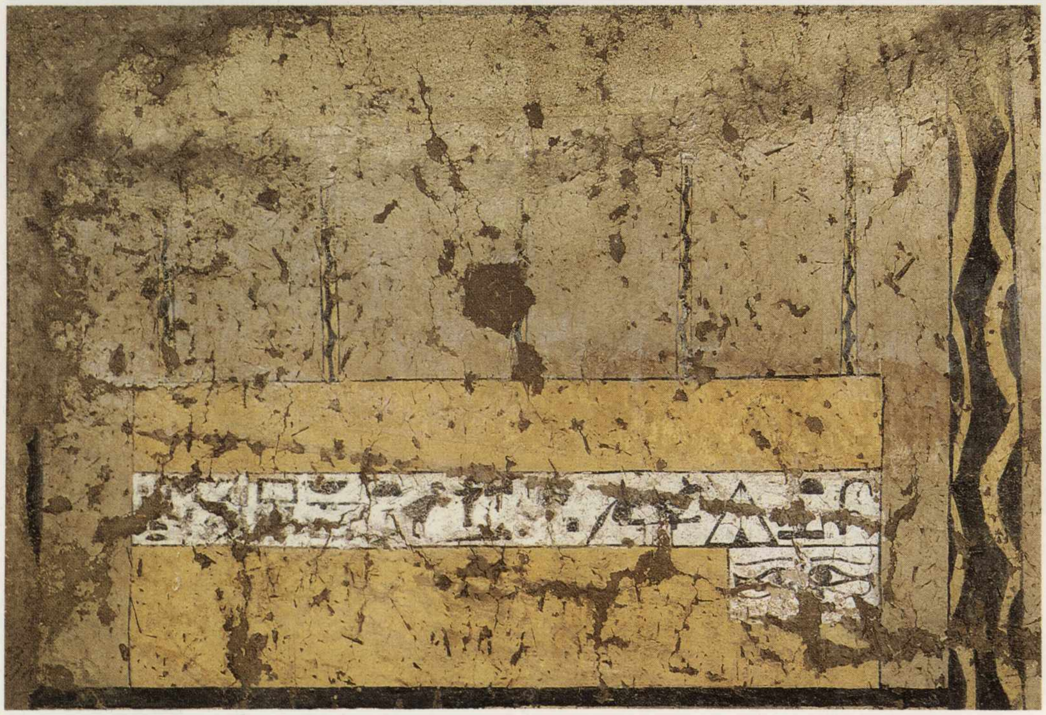
Anche la scelta dei testi obbediva probabilmente ad intenzioni soggettive oltre alla disponibilità del repertorio. Esso tuttavia non era creato appositamente per l'uso funerario, ma si valeva di documenti religiosi riprodotti a stralcio o nella loro interezza. Alcuni di questi conservano testi che, adibiti ad altro uso, si sono conservati su papiro. È del tutto eccezionale il papiro già citato, pure conservato a Torino, che riporta passi di rituali qui ripresi con uno scopo dichiaratamente magico, il quale si può attribuire ancora all'XI dinastia. Effettivamente esiste un nesso tra la base documentaria dei Testi dei Sarcofagi e la letteratura magica, che ci hanno conservato assai copiosamente papiri tebani del Nuovo Regno, molti dei quali sono ora a Torino.

I Testi dei Sarcofagi, in quanto silloge adibita ad un uso funerario, costituiscono certo almeno in parte il punto d'origine del



178. Porzione del rotolo di papiro copiato nella XIX dinastia per l'uso liturgico a Deir el Medina, dove fu scoperto da Ernesto Schiaparelli nel 1910. La metà inferiore fu trafugata al momento del rinvenimento e ceduta poi al Museo del Cairo. Nel rituale dell'offerta è esplicitamente menzionato il faraone Amenhotep I, che fu venerato quale patrono della necropoli tebana.





Libro dei Morti, ma a differenza di questo essi mantengono ancora vivi legami con il mondo templare al quale si deve la loro prima ideazione. Ed è appunto l'ambiente templare che ha conservato, ancora nel Nuovo Regno, copia dei libri adoperati per il culto divino, o ancora consultati durante le cerimonie dell'imbalsamazione (tavv. 178, 179). Si trattava di una letteratura alquanto estesa, dotata di caratteri propri, linguistici, grammaticali e lessicali, che resta ancora in gran parte da indagare. Per limitarci ai documenti torinesi, il reperto da Gebelein è quello che offre di gran lunga maggior copia di informazioni. Esso è quasi isolato rispetto al luogo in cui fu ritrovato, ma i manoscritti che riporta contengono numerosi riscontri con il repertorio usato nella decorazione di sarcofagi di importanti centri, oltre Tebe, soprattutto Ermopoli ed Asiut.

Alcuni capitoli si riferiscono alla teolo-

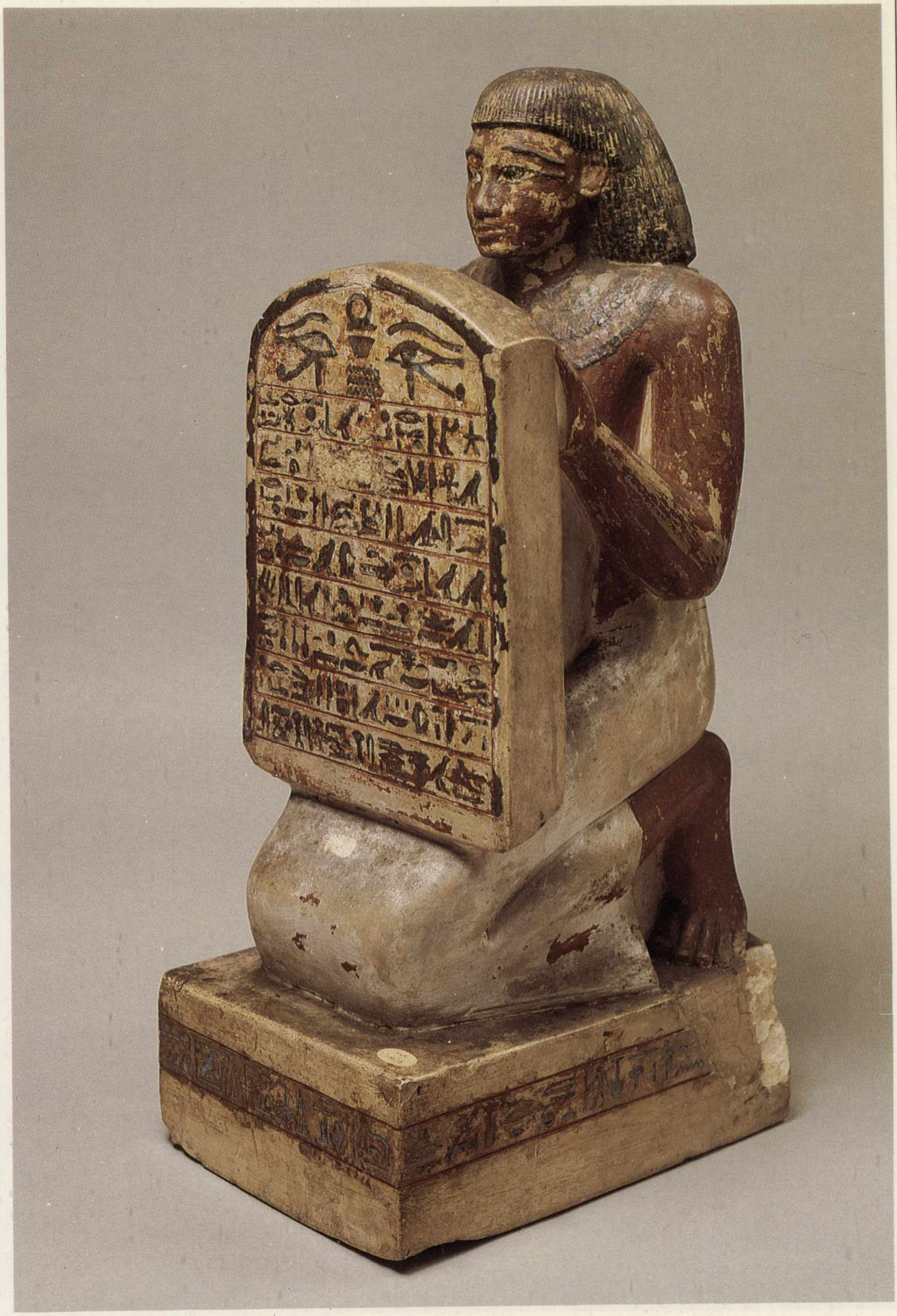
179. Rituale di Amenhotep I: pagine relative alla presentazione di offerte ad Amenhotep defunto ed a sua madre Ahmosi Nefertari da parte di Ramesse II in veste di officiante.

180. Pittura raffigurante un sarcofago, rinvenuta nel portico antistante una sontuosa tomba di Gebelein dell'XI dinastia. Ora è conservata nel Museo Egizio di Torino.

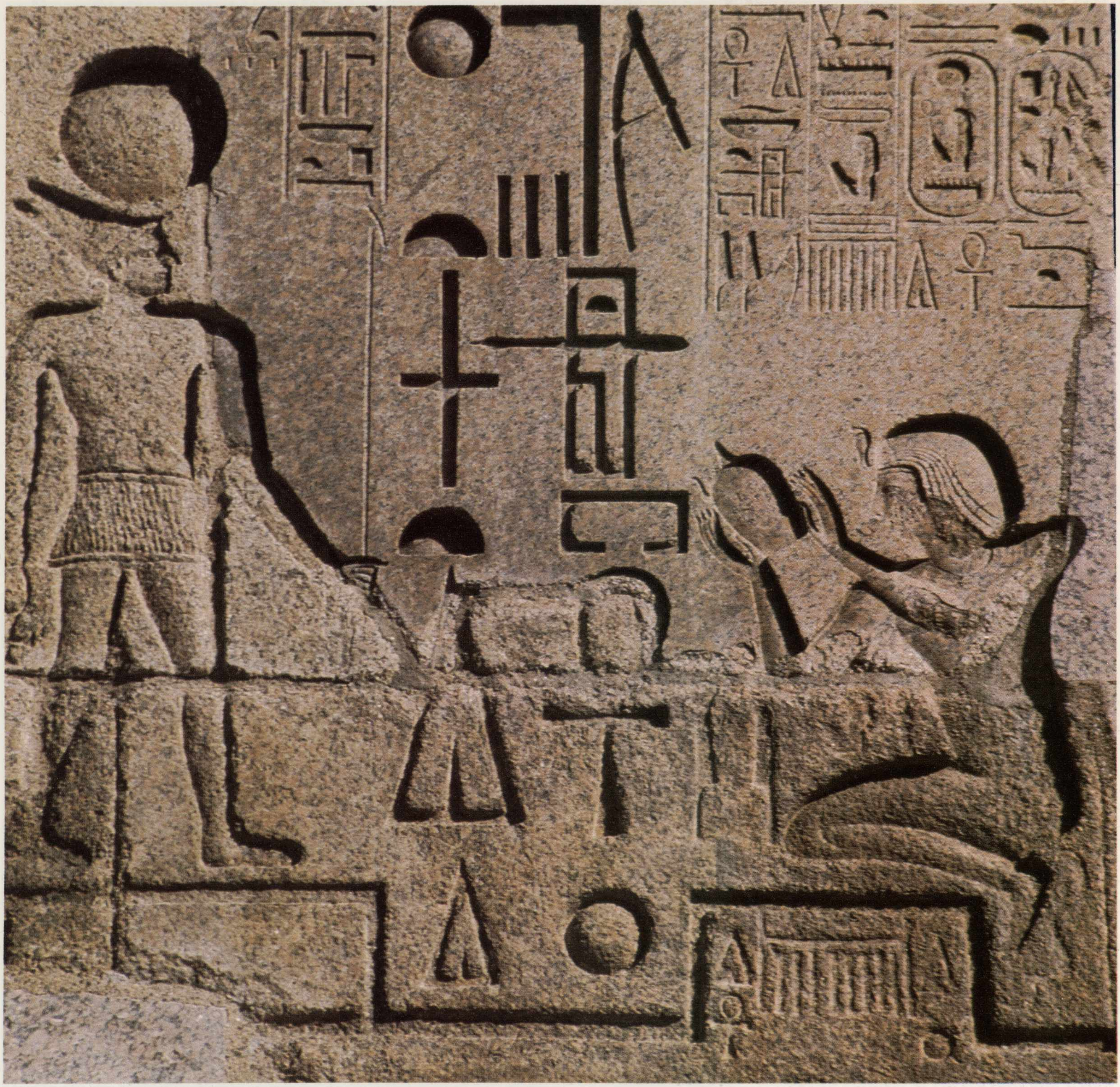
gia del dio dell'aria Shu, e sono tra i più diffusi nella letteratura funeraria del periodo. Essi descrivono la nascita e la funzione dell'aria, uno degli elementi costitutivi dell'universo, sì che le sue prerogative siano conferite al defunto. Egli è il dio dell'aria e la sua origine può esser solo il respiro impalpabile del dio Nun, il caos primordiale. Shu, come suscitatore di tempeste e di bel tempo, ha potere sul cielo e sulla terra, ed è un moderatore del corso solare. Il passo non è privo di elementi poetici, derivanti dalla concezione cosmica dell'aria, così come il suo inafferrabile materializzarsi dal nulla, il suo spandersi per l'universo.

Le connessioni con Ermopoli, che nel Medio Regno divenne un importante centro di cultura religiosa, dove si era elaborata la dottrina dell'origine del mondo attraverso quattro coppie di dei primordiali (l'Ogdoade ermopolitana), giustificano anche nei testi di Gebelein le allusioni alla teoria di Ermopoli, donde derivava certo, in modo diretto o indiretto, una parte dei manoscritti usati nella decorazione dei sarcofagi. Vi è quindi un capitolo in cui è sviluppata la teologia di Shu in connessione con la dottrina ermopolitana. Il dio Shu fu creato da Atum con sua sorella Tefenet; dopo che Shu ebbe separato il cielo (Nut) dalla terra (Geb), generò il sole Ra. Nella sua funzione di sostenitore del cielo, egli è rappresentato avvolto da otto venti-sostegno, che ricordano le quattro coppie ermopolitane dalle caratteristiche primordiali. Queste coppie, al servizio di Shu, sono descritte nelle otto invocazioni a vantaggio del defunto identificato a Shu: due di fuoco, due serpenti, due mostri difensori, due numi soccorritori.

Nei testi successivi è sviluppato in rappresentazione dialogata il concetto mitico dell'aria-Shu indispensabile alla vita. Questo filo conduttore si intreccia a favole di ispirazione solare (lotta di Ra ed Apopi, carattere solare di Atum), osiriaca (Iside decollata, resurrezione di Osiri). In questa parte l'ispirazione è di fonte visibilmente eliopolitana, per i cenni alla funzione di



181. Steloforo con inno solare: questa statuetta fu dedicata da Amenemope, un artigiano di Deir el Medina soprannominato Seqai. Egli rivolge un saluto al Sole del mattino e della sera.



182. Particolare dell'obelisco eretto dal faraone Sethi I ad Eliopoli, trasferito a Roma dall'imperatore Augusto per essere eretto sulla spina del Circo Massimo (l'impresa fu narrata da Plinio). Papa Gregorio XIII lo fece innalzare nuovamente nel 1572 in Piazza del Popolo. Sulla parte inferiore, restaurata al momento della rierezione, si osserva una scena di offerta al Sole analoga a quelle sul naos *torinese.*

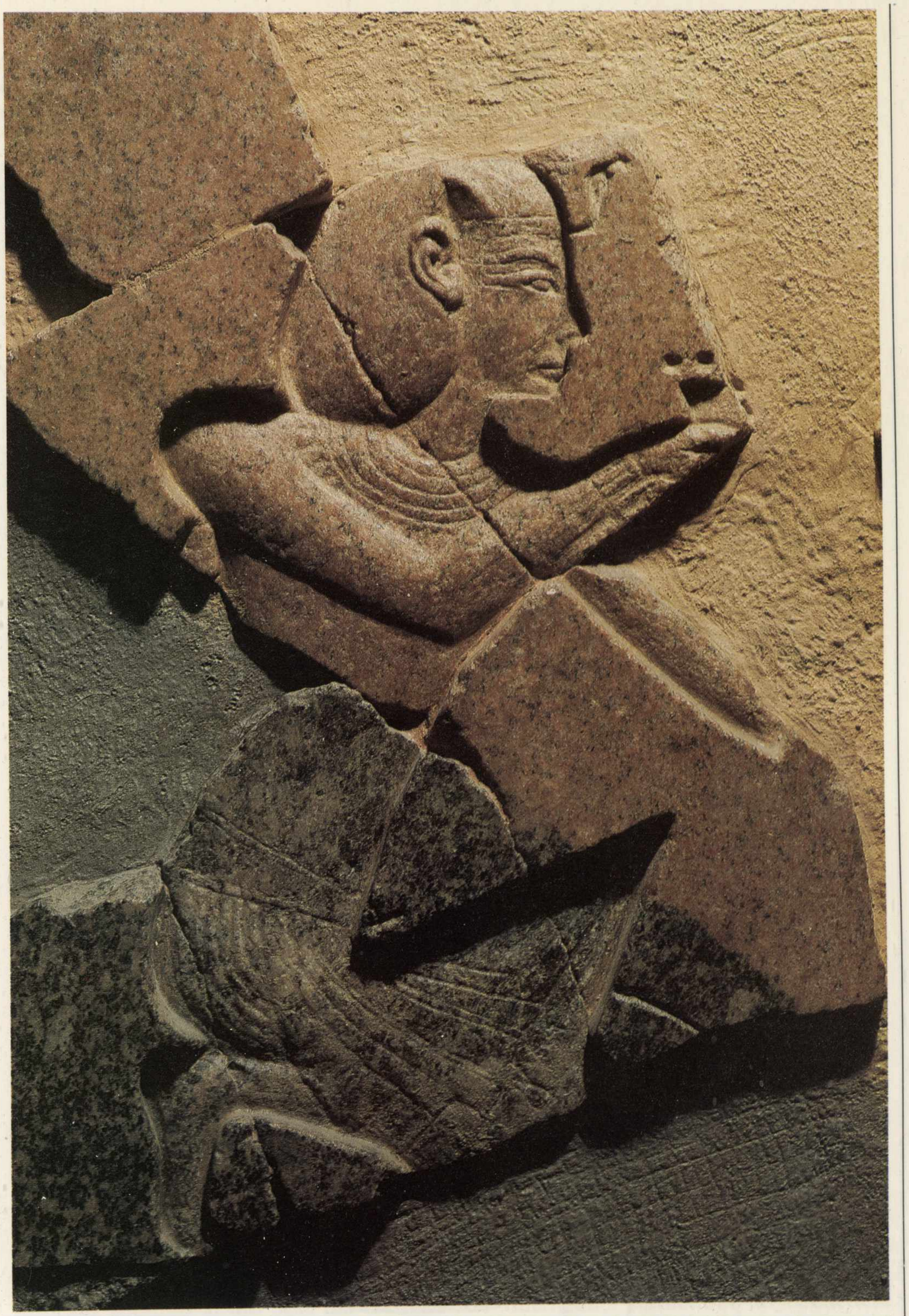
Eliopoli quale sede di Atum e luogo di nascita di Shu e Tefenet. Notevole è in fine l'assunto di stampo naturalistico sul ciclico avvicendarsi della vita: «vivono i falchi di uccelli, gli sciacalli di scorreria, i porci del deserto, gli ippopotami della palude, gli uomini di grano, i coccodrilli di pesci, i pesci dell'acqua che è nel Nilo, come ha comandato Atum».

Vi è quindi una formula per trasformarsi nel serpente Nehebka. La presenza di questo testo a Gebelein si rivela quella di una componente fondamentale della letteratura funeraria: essa infatti ricorre, oltre a Gebelein, ad Asiut, Meir, Tebe e Saqqara. Sullo sfondo osiriaco campeggiano le figure delle lamentatrici Iside e Nefti.

La «canzone dei venti» è un altro testo che possiede la freschezza di una ballata. I venti servono al defunto, ma sono pure necessari al popolo dell'Egitto, per proteggerlo dall'arsura del sole. Quello settentrionale porta la brezza fresca, quello meridionale l'inondazione del Nilo. Questo sottile naturalismo si copre di un alone di fiaba, quando si accenna alla mitica età di giovinezza della Terra.

Numerosi testi si riferiscono invece al rituale di imbalsamazione, che è rappresentato esclusivamente da una tradizione meridionale, attestata a Gebelein, Assuan, ed in uno dei più antichi sarcofagi di Tebe, in parte.

Altri capitoli sono di un interesse estremo perché rappresentati soltanto a Gebelein (e in parte nella copia di Assuan), tolto un breve parallelo di Asiut: essi si riferiscono al culto di Hathor, che appare dea favorita nella tradizione meridionale, irradiandosi dal santuario di Dandara. Del resto Hathor era appunto la dea principale del centro di Gebelein, che dai Greci fu chiamato Pathyris («Tempio di Hathor») o, in traduzione, Afroditopoli. Insieme con Hathor è ricordato suo figlio Ihi, assimilato a Horo. Essi si inseriscono però in una tradizione solare, che comprende ancora una invocazione alla dea del cielo Nut. Ma le informazioni più inattese di questo sarcofago concernono il dio lunare Khon-



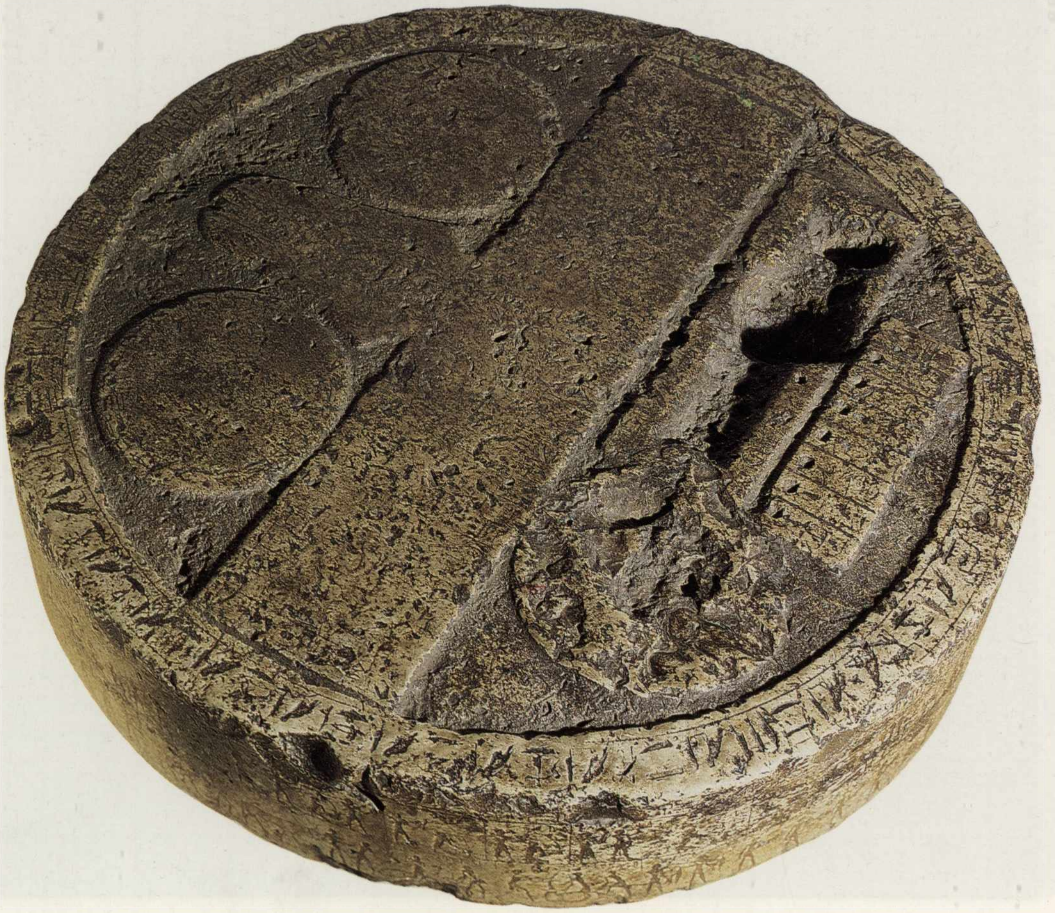
183. Ritratto del faraone Sethi I, raffigurato sul naos *dedicato al dio Sole in Eliopoli.*

su, che è già parzialmente assimilato a Thot. Ciò avviene a causa dell'indole giovanile di Khonsu, che lo associa a Ihi, figlio di Hathor, e a Nefertum, il dio del fiore di loto, ipostasi della rigenerazione del defunto. Khonsu sarebbe diventato in seguito il dio figlio di Amon e Mut, costituenti la triade tebana.

Vi è poi una descrizione introduttiva al mondo dei trapassati, che, ricorrendo soltanto sul presente sarcofago di Gebelein, fornisce in qualche modo un parallelo al «Libro delle due vie» riportato sui contemporanei sarcofagi ermopolitani. Tutte le didascalie son da associare strettamente alle figure, che rappresentano fisicamente e topograficamente la realtà oltremondana, e sono anticipazione degli immaginosi libri funerari del Nuovo Regno. Dapprima il defunto viene deificato, assumendo i poteri degli dei più autorevoli della regione: Ptah, nume della necropoli menfita, e la terribile Sekhmet sua sposa, tra il gruppo degli altri dei più sommariamente indicati. Vi è quindi qualche accenno alle difficoltà per superare le barriere dell'oltretomba, con rapide allusioni all'efficacia ed all'uso di espedienti. Segue, in contorni ancora vaghi, la rassegna di ciò che si trova in questa tenebrosa abitazione. Questi capitoli furono scritti sulla parte posteriore del sarcofago, contro la quale si appoggiava il dorso del defunto.

Se i documenti papiracei del Medio Regno costituiscono oggi una rarità, assai più abbondanti sono i resti che ci ha trasmesso il Nuovo Regno. In questo periodo infatti la città di Tebe, posta nell'Egitto meridionale dove il clima è più secco e quindi adatto a conservare oggetti fragili, divenne il centro politico e religioso principale del paese, anche quando la capitale era portata più a nord. I faraoni del Nuovo Regno tennero tutti a farsi seppellire nel deserto adiacente alla fertile pianura tebana. Ed effettivamente uno dei mezzi più preziosi di informazione sul periodo sono i papiri ritrovati in questa regione. Naturalmente il carattere di questa documentazione presenta una propria caratteristica individualità. Anzitutto per il momento storico, che corrisponde ad un'epoca in cui l'uso della scrittura si faceva sempre più ampio, e poi per il genere di documentazione che non è di per sé legata ad uno scopo funerario, eccetto il Libro dei Morti, che ha appunto fin dall'origine tale specifica destinazione. Gli altri documenti provengono invece da centri amministrativi, e soprattutto dalla comunità operaia che abitava il sito moderno di Deir el Medina. A causa delle importanti mansioni degli abitanti, addetti all'allestimento delle tombe regali, qui esisteva una scuola, vivevano scribi e uomini di cultura che ci hanno conservato, in originale o in copia, manoscritti dal contenuto completamente inconsueto. Nondimeno, pur nella differenza di ambiente e di finalità dei documenti scritti del luogo, non mancano punti di contatto con la documentazione più antica di cui si è parlato, che permettono anzi di osservare e comprendere sotto una prospettiva diversa.

Molti papiri tebani del Nuovo Regno si conservano a Torino. Il loro recupero non è immune da difficoltà. La maggioranza di essi, per la fragilità del papiro, è pervenuta in minuti frammenti, e spesso con ampie parti mancanti. I frammenti inoltre, tra il momento della scoperta e quello del loro arrivo nel Museo, sono stati mescolati tra loro, a volte dispersi anche fuori del nucleo della collezione, e se a questo si aggiunge l'incognita del contenuto, si comprende come il deciframento e la ricostituzione richiedano tempi lunghi e speciali competenze, che non sono facili da assortire.



184, 185. Scena sulla tavola d'offerta di Mentemhat, esposta nel Museo Egizio di Torino, che mostra la figurazione degli atti iniziali di un rituale funebre. La descrizione della cerimonia è riportata sulla fascia di contorno della mensa, simile ad un rotolo di papiro figurato. Questo rituale è pure scolpito in modo assai simile in una stanza dell'adiacente tempio della regina Hatshepsut a Deir el Bahari, anteriore di circa otto secoli.

A Torino si conservano diverse copie di rituali di culto, tutte eseguite nel periodo ramesside (XIII secolo a.C.), su papiri scritti in ieratico, che nel periodo in questione era oramai divenuto la scrittura libraria. Il documento di gran lunga meglio conservato è in favore di Amenhotep I, che fu considerato una sorta di patrono della necropoli di Tebe durante il Nuovo Regno. Questo papiro ha pure una storia diversa dalla massa di quelli che giunsero a Torino nel 1824 con il fondo Drovetti. Il rituale di Amenhotep I fu probabilmente trovato da Schiaparelli durante i suoi scavi a Deir el Medina, ma, sottratto dagli operai dopo il rinvenimento, venne ceduta a Schiaparelli soltanto metà del rotolo, che era stato tagliato in due a scopo di lucro. La metà superiore (ché questa risultava mancante) fu acquistata più tardi dal Museo del Cairo, dove è esposta attualmente. Di un documento affine vi è poi una intera copia conservata nel Museo Britannico a Londra, e che proviene egualmente da Deir el Medina dove fu trovata, ancora clandestinamente, nel 1928. Si possiede così un testo notevolmente esteso e ben conservato che provvede un'immagine esauriente delle recitazioni che si dovevano compiere durante la celebrazione del rito dell'offerta quotidiana al dio. I resti che si conservano di altri documenti mostrano però che questi riti erano assai uniformi nei confronti delle diverse divinità, e che lo svolgimento del culto aveva subito una sostanziale unificazione.

Uno degli episodi centrali dell'offerta (tav. 179), in cui sono evocati tutti i santuari e tutti gli dei dell'Egitto, secondo un'antichissima tradizione liturgica, suona: «Il dono di Geb, della Grande Enneade, della Piccola Enneade, del Santuario Meridionale, del Santuario Settentrionale: o re Zeserkara (Amenhotep I)! il re signore delle Due Terre Menmaatra Setepnera V.F.S. (Ramesse II) ti dà mille pani, mille (misure di) birra, mille tori, mille uccelli, mille gazzelle, mille antilopi, mille oche, mille anatre, mille piccioni, mille arrosti di carne dal macello del dio, e pani cotti dalla grande sala, mille profumi, mille (pezzi di) incenso, mille (misure di) olio, mille provvigioni, mille cibi, mille cose buone e pure di ogni sorta, mille cose buone e dolci di ogni sorta – siano ammucchiate per te sul tuo altare buono e puro, per il *ka* dell'Osiri, il re Zeserkara, il figlio del Sole Amenhotep, amato da Maat: le braccia diano, Ra purifichi, Thot offra per il *ka*: sono (cose) sante, sante!».

Le stesse preghiere, unite a raffigurazioni di gesti, si ritrovano in una serie di rilievi scolpiti all'interno del grande atrio ipostilo del tempio di Amon a Karnak, sulla riva opposta del Nilo. Questi rilievi risalgono al principio della XIX dinastia, ed il Museo di Torino dispone di un monumento architettonico proprio di questo stesso periodo, ma proveniente non da Tebe, bensì da Eliopoli. Si tratta del *naos* (tabernacolo) di granito rosa e bigio, dedicato appunto al dio Sole dal faraone Sethi I, il padre di Ramesse II (cfr. vol. I, tav. 2). Questo monumento, monolitico in origine, delle dimensioni di circa un metro cubo, fu distrutto a colpi di mazza nell'antichità ed ha dovuto esser ricostruito da alcune centinaia di piccoli frammenti, che peraltro ne restituiscono solo uno stato parziale. Anche se le parti mancanti superano la metà del totale, il monumento ha potuto esser ripristinato con buona approssimazione grazie al profilo architettonico che era noto, ed alla possibilità di integrare testi e scene rituali che rivestivano interno ed esterno del monumento con quelli noti da altre fonti, in particolare dai papiri menzionati.

Si hanno così tre fasce di rilievi sulle due pareti laterali, eseguiti con maggior cura e meglio conservati all'esterno, mentre la parete posteriore conteneva probabilmente la dedica ed un inno solare. I resti che ne rimangono permettono di connettere questo inno con quello incluso nel capitolo 15 (A III) del Libro dei Morti, e che si trova ancora trascritto all'interno della cappella coeva di Amenemope a Deir el Medina: «... dio grande, nato da solo, che solleva colui che lo pose nell'interno, che ha fatto il cielo, la terra, l'acqua, i monti e fa vivere gli uomini». Sulla tavola d'offerta di Pai, trovata dallo Schiaparelli a Deir el Medina, è Thot il «signore di cielo e terra, acqua e monti» (cfr. vol. I, tav. 72).

I rilievi laterali si riferiscono non soltanto al rituale di offerta, bensì comprendono anche episodi propri del culto quotidiano, ed altri probabilmente pertinenti a cerimonie di lustrazione. Essi consistono di una raffigurazione del faraone Sethi I offerente, nello stesso atteggiamento che si osserva anche sull'obelisco di Piazza del Popolo a Roma, dedicato nella stessa Eliopoli e dal medesimo sovrano (tavv. 182, 183). Le diverse scene sono separate da colonne di geroglifici che riportano le parole da recitare durante la cerimonia. Su ambo le facciate il rituale si apriva con la presentazione dell'offerta di Maat, dea figlia di Ra, ed impersonante l'ordine cosmico. Seguiva il rito dell'incensazione, preliminare ad ogni liturgia. Nel registro mediano si riconosce ancora l'offerta delle brocche d'acqua, delle stoffe e delle vivande divine. Il registro più basso è il più rovinato, ma sul lato sinistro si osserva un rito di lustrazione con l'acqua fresca. Le iscrizioni son di rigore espresse in geroglifici, la scrittura iconica dell'Egitto adatta per accompagnare scene figurate, come in effetti avveniva nei templi.

Sia pure in forma meno organica dal punto di vista della celebrazione del rituale, un certo genere di episodi dell'offerta si ritrova, ancora a Torino, sulle pareti interne della cappella di Ellesija (cfr. vol. I, tav. 2). Questo tempietto rupestre proviene dalla Nubia, dove era stato dedicato da Thutmosi III nel XV secolo a.C. Esso è quindi un documento alquanto più antico, che risale ad un periodo in cui si tentava ancora di riconnettersi alle usanze ed agli stili del Medio Regno, interrotti dal sopraggiungere degli Hyksos, che per oltre un secolo avevano dominato la scena egiziana. Dedicando questo tempietto nel cuore della Nubia, ad 80 chilometri a nord di Abu Simbel, Thutmosi III intendeva certamente riaffermare il possesso della regione sotto lo scettro del faraone e sotto l'egida dei numi tutelari della sua nazione.

186. Stele appartenuta a Thotemhat (il cui volto è martellato), che recita un lungo inno ad Osiri.

La fascia decorata si snoda su una superficie continua, simile ad un rotolo di papiro, a circa un metro e mezzo dal suolo, partendo dalla porta d'ingresso fino a raggiungere la nicchia dirimpetto dove originariamente si trovavano tre statue sedute, scolpite pure nella roccia. Lo spazio descrive senza interruzione l'arrivo del faraone titolare del rito, qui Thutmosi III, e la sua accoglienza da parte degli dei del luogo. Le figure riproducenti il faraone volgono tutte le spalle alla porta, da cui si suppone siano entrate, mentre gli dei vengono incontro dalla nicchia, ossia da est. La ripetizione della figura regale scandisce le diverse scene in cui si distribuisce la decorazione, con l'intervento di diversi personaggi divini e la presentazione di offerte differenti o lo svolgimento di svariati atti di culto.

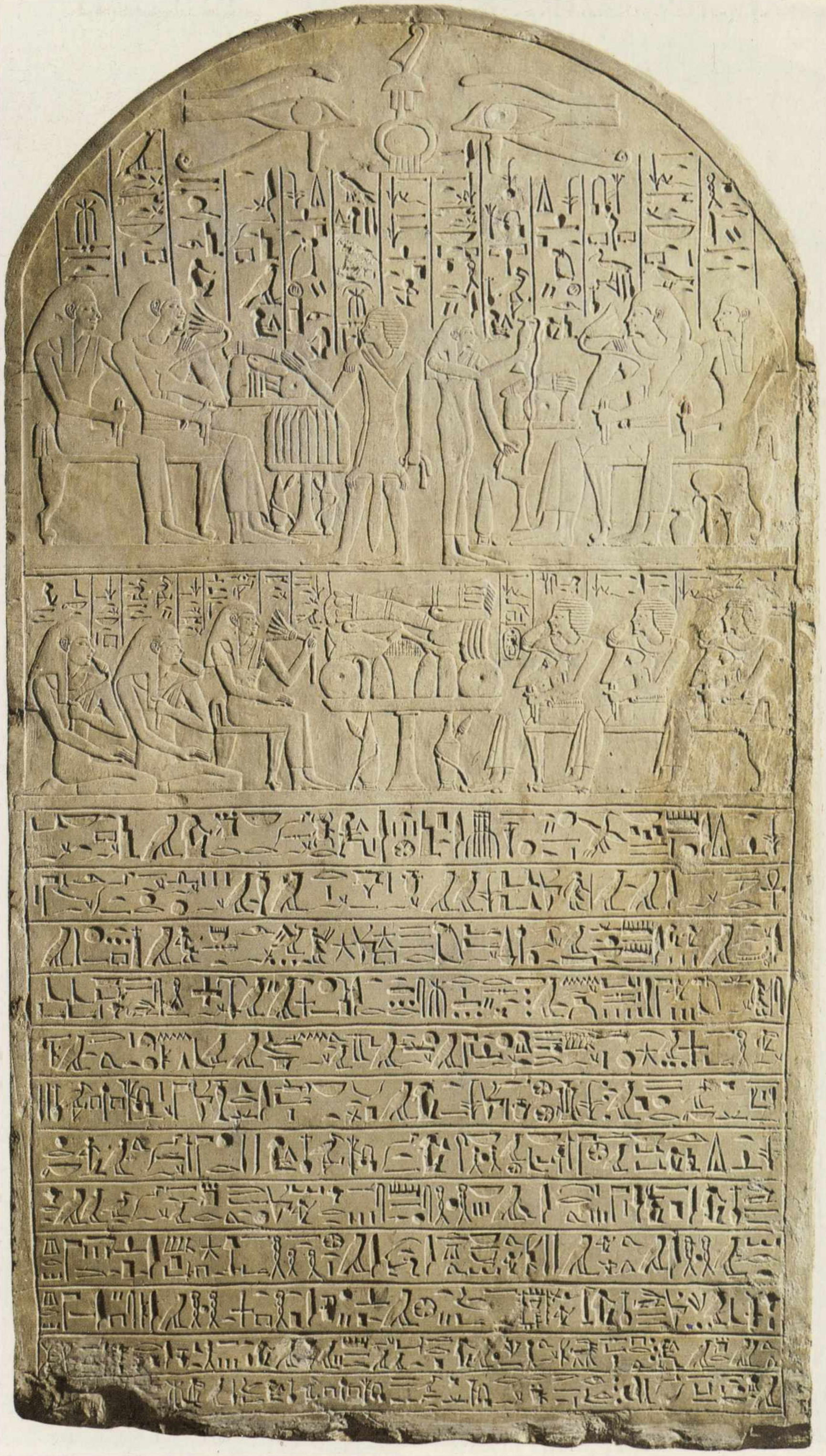
L'insieme intende riprodurre esattamente le cerimonie che avevano luogo ed i personaggi divini che abitavano il tempio. Secondo gli antichi valori annessi alla figurazione ed alla scrittura, bastava la sola presenza di queste per suscitare un'esistenza reale di tutto ciò che vi fosse evocato. Ancora consci di questo, i cristiani che un millennio e mezzo più tardi vollero trasformare la grotta in chiesa, si ritennero in dovere di procedere alla occultazione di tutti i rilievi pagani, coprendoli con stucco e pitture, che solo la recente invasione delle acque del Nilo ha nuovamente asportato.

Tutte le divinità sono egiziane, o portano nomi egiziani, essendo riconducibili forse parzialmente ad entità locali, che non hanno però diritto di apparire nella loro identità. Anche gli atti di culto, consistenti nella presentazione di vino, latte ed offerte varie, sono quelli del rituale egizio del tempo.

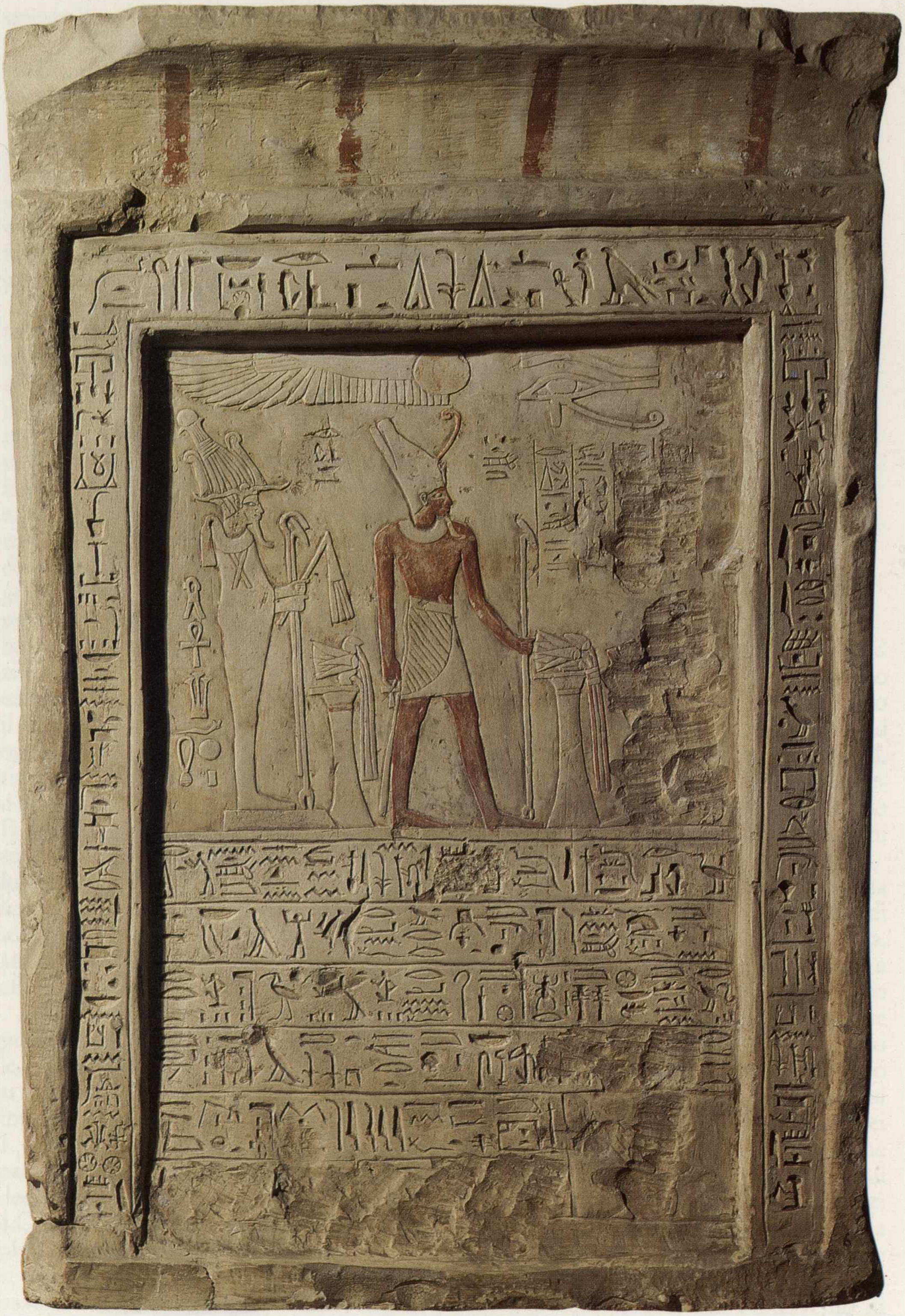
È assai forte il richiamo agli dei di Tebe, protettori dello stato e della monarchia. In altri termini la visione etnocentrica arcaica non permetteva di considerare la regione acquisita della Nubia come indipendente dal «mondo» egiziano, ma vi era totalmente assimilata. Mancano del resto in quella regione mature forme di espressione tanto artistica quanto grafica, che permettano di riconoscervi una tradizione indipendente e distinta. Di conseguenza vi si ripete lo stesso fenomeno che aveva investito il territorio dell'Egitto, quando nel corso del terzo millennio le forme di scrittura e rappresentazione si propagarono dai centri della monarchia (non solo Menfi, ma ad esempio Ieraconpoli nel sud) a tutto il paese.

Le divinità più vicine per territorio sono quelle dell'area della I Cateratta, le dee Satet ed Anuqet ed il dio Khnum. Il faraone Sesostri III, reputato conquistatore della Nubia, riceve pure un culto sotto forma di statua raffigurata a destra dell'ingresso. La dea solare Hathor ed il dio lunare Thot sono egualmente legati alla Nubia da miti egizi, e pertanto rientrano a buon diritto tra le presenze divine del santuario.

Per l'Egitto si trattava sicuramente di antiche forme di culto, consacrate da una pratica immemorabile, e tuttavia non è agevole rintracciare riscontri fedeli nella documentazione anteriore, che vive nella fascia dei Testi dei Sarcofagi e dei Testi delle Piramidi, a prescindere dal *naos* di Mentuhotep II a Gebelein (tav. 104) e da quello di Zoser ad Eliopoli (cfr. vol. I, tav. 1), pervenuti entrambi in stato troppo frammentario perché si possano trarre conclusioni sicure. Si tratta appunto del genere di testi documentabili fin dal III millennio, quando la letteratura profana o civile non riceve alcuno spazio. Una differenza sta nondimeno nella divinità che domina il Pantheon, ché a Tebe nel Nuovo Regno è il dio Amon che appare quale nume supremo, e tutti i testi e rilievi esaltano il suo nome, mentre nel periodo precedente vi è una maggiore varietà di figure divine dotate di venerazione. Una enumerazione relativa, concernente un gruppo di ventisette numi, ossia nove, il numero perfetto, per tre, la pluralità, ricorre singolarmente su una stele privata del principio della XII dinastia, che proviene assai probabilmente da Abido (cfr. vol. I, tav. 84). In questo elenco compare già Amon, ma mescolato tra gli altri nomi, senza ricevere alcun risalto, mentre è altrimenti chiaro il significato solare dell'insieme. Il Museo Egizio dispone però ancora di una lista ufficiale di culti, incisi sopra un supporto cilindrico d'altare (cfr. vol. I, tav. 31), con ogni verosimiglianza durante l'età ramesside. Non si sa da quale tempio provenga questo monumento, ma esso è analogo ad una sola altra lista nota di culti, riportata su una parete interna del tempio di Sethi I ad Abido, che si vale di fonti notevolmente antiche. Per giunta sull'altare torinese fu eraso il nome del faraone dedicante, ed al suo posto inscritto quello di Pepi I, della VI dinastia, vissuto



187. Stele appartenuta allo scriba del tesoro Thotnefer, che ricorda la sua presenza nel tempio di Amon a Karnak.



188. *Stele appartenuta ad Amenhotep, un capo del Doppio Granaio dell'Alto e del Basso Egitto devoto di Ra-Harakhti (il Sole al mattino) e Ptah «benigno di volto» e di Osiri. Nell'inno egli si rivolge però ad Atum ed Onnofri (altre forme del Sole e del dio dei morti), effigiati nel riquadro centrale davanti a due tavole d'offerta.*

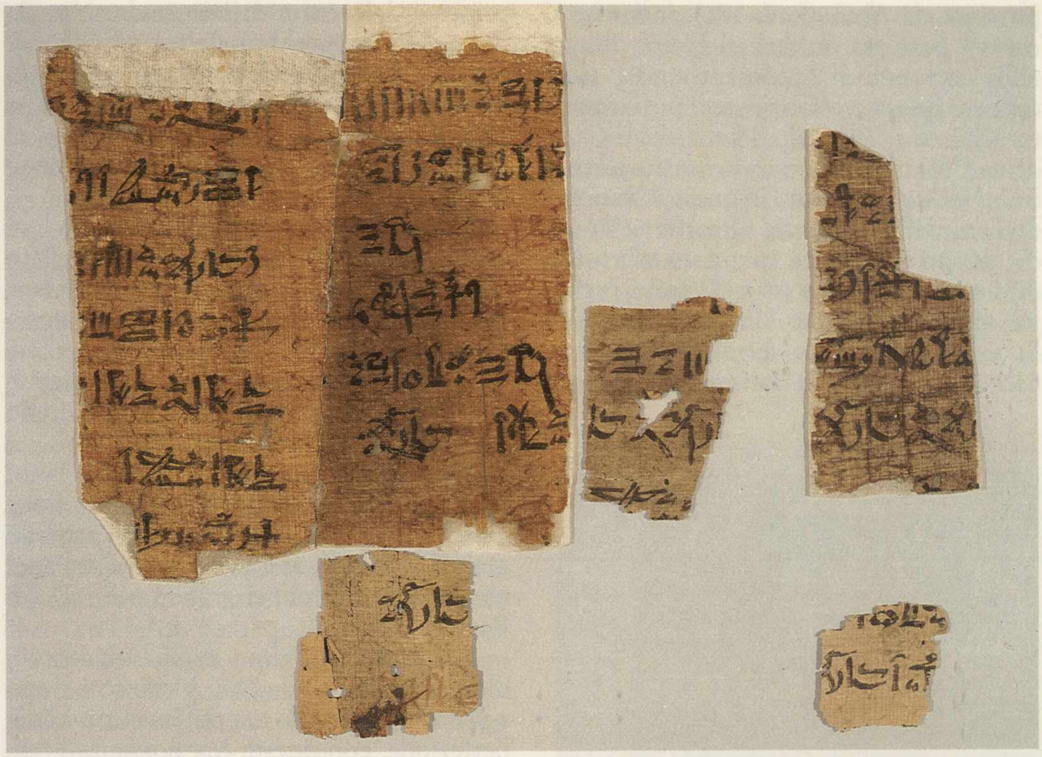
circa mille anni prima. È forse il periodo al quale si pensava risalisse il testo quivi copiato. Esso è in ogni caso anteriore alla diffusione della supremazia di Amon, il quale non vi compare, e contiene numerose menzioni di divinità che appaiono poco o punto note, ed è quindi un documento prezioso per la conoscenza della religione dei tempi antichi.

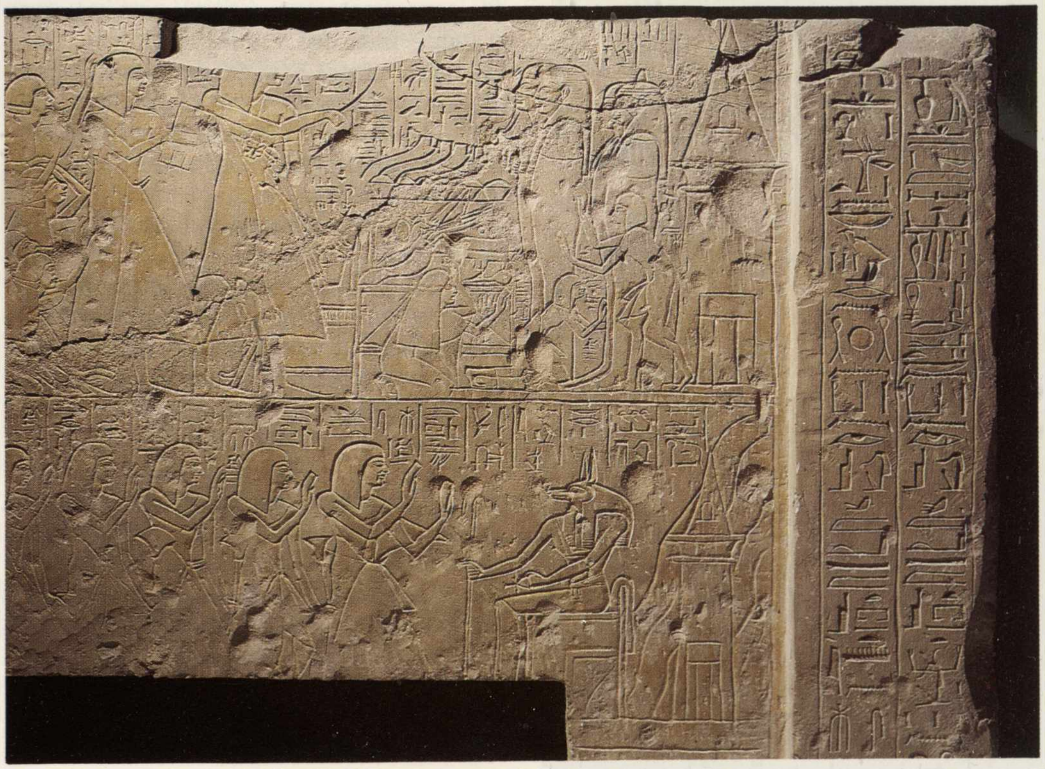
Appunto nella documentazione religiosa, la più ampia in tutti i periodi, si dispiega il pensiero degli Egizi nella sua varietà topografica e cronologica, che lo stesso potere centrale non può ignorare, pur nello sforzo di costruire un'immagine unitaria del territorio soggetto ad un'unica autorità. La disorganicità, e persino contraddizione, che si riscontra nella compresenza di tradizioni disparate durante il III millennio (specialmente i Testi delle Piramidi) è dovuta alla necessità di assorbire in una sola cultura la molteplicità di credenze ed usanze preesistenti all'unificazione del paese riconoscendo ufficialmente e conservando le principali, anche quando non fosse possibile uniformare e coordinare i loro caratteri.

Questa situazione cede il posto nel millennio successivo ad analisi che scoprono la natura della divinità, e l'equivalenza delle diverse figure divine.

Di qui la tendenza a forme unificate di culto e di preghiera, e la ricerca di corrispondenze semantiche tra i caratteri di questo o quel dio, questo o quel gruppo di divinità.

Mentre il dio Sole di Eliopoli, incontrandosi con il dio dinastico Amon della casata tebana, diviene il nume supremo, la variopinta società del pantheon si lega appunto in un tessuto comunitario, in cui tra le diverse persone esistono rapporti di affinità e di contatto. In questo mondo amalgamato non tarderanno ad inserirsi figure straniere, provenienti specialmente dalla Siria, mentre verso le popolazioni illetterate la tendenza egizia rimane quella di imporre la propria visione teologica e di sovrapporre le divinità egizie alle entità allogene.





Nel I millennio a.C. si giungerà poi alla collocazione paritetica degli elementi delle culture principali, e quindi alla traducibilità delle figure divine da una cultura nell'altra, istituendo corrispondenze analoghe a quelle di segni linguistici. In tale modo la pluralità di concezioni religiose si configura in una prima fase come giustapposizione (III millennio), in una seconda fase come interpenetrazione (II millennio), ed infine in una terza fase (I millennio) come sovrastruttura.

Accanto alla celebrazione dei rituali, o talora come parte integrante di essi, stava la recitazione di inni. Questo genere di devozione e di letteratura diviene oltremodo diffuso a Tebe tra la gente importante nella seconda metà del II millennio a.C. e ancor dopo. Negli anni gli interlocutori di privati cittadini divengono le grandi divinità, ma specialmente il Sole ed Amon, presenti in invocazioni riportate per esteso sulle facciate di fastose tombe, dove bene si riflettono il senso religioso che dominava in quel tempo, ed anche le riflessioni di una matura speculazione teologica (tav. 181). Questi inni sono talora conosciuti anche dai rituali di culto, da cui furono indubbiamente tratti per essere adattati ad altre esigenze. Sono noti gli inni al Sole inclusi nel capitolo XV del Libro dei Morti. Altrimenti nel Museo sono rappresentati quelli che, trascritti su stele private, vi sono stati trasportati (cfr. vol. I, tav. 30).

Una di queste (tav. 187) ricorda Amon-Ra «dio primordiale alla testa di Karnak, potenza che è nata da sola, signore supremo in ogni sua sede, che dà vita a chi ama, e vecchiaia a chi egli pone nel suo cuore, per il cui favore si ha il soffio vitale ... dio padre del tutto, nascosto in ogni cosa». Il dedicante era lo scriba del Tesoro Thotnefer, che si rivolgeva al dio al momento «di offrire il pane bianco con le mani pure per adorarlo, e di trattenersi nell'atrio ipostilo (?), e di mescolarsi con i sacerdoti puri ed i profeti, che gli danno cibi per colazione, la cena per la sera, cosicché mangia la focaccia che appare sull'altare con i sacer-

189. Riunione di frammenti di papiro (tra cui il Cat. 1938), eseguita tra il 1976 ed il 1978, con il riconoscimento dell'inizio del Rituale dell'apertura della bocca. Copia dell'Età Ramesside, dalla riva occidentale tebana. La scrittura usata è quella libraria «ieratica».

190. Lastra parietale trovata da Schiaparelli a Deir el Medina nel 1905, probabilmente nella cappella della tomba n. 292 (XIX dinastia, XIII secolo a.C.). Vi è raffigurata la scena rituale dell'«apertura della bocca»: un uomo coperto di pelle di pantera opera con una piccola scure di fronte a quattro mummie stanti davanti alla cappella-piramide. Dietro al celebrante vi è un ritualista che legge un papiro aperto e intorno vi sono uomini e donne in lutto.

doti che prestano il servizio mensile, e riceve la pagnotta quotidiana, quando il dio è soddisfatto del suo pasto».

Vi sono inni però, che godevano di speciale favore, e che si trovano adottati sulle stele personali per un lungo tratto di tempo. È normale che ne sia favorito il dio dei morti Osiri, al quale si rivolgevano i defunti, specialmente nei loro sepolcri, che volevano ricreare una dimora per l'eternità. Tale è quello dedicato nella XVIII dinastia dallo scriba Thotemhat su una stele ora a Torino, e che probabilmente proviene da Abido (tav. 186), inno che si ritrova però già durante il Medio Regno nella necropoli di Abido anche se il testo torinese questa volta appare il più completo: «Salute a Te, Osiri Primo degli Occidentali (=i morti) in questo fausto giorno, in cui sei stato generato in questo tuo nome di Toro dell'Occidente; Onnofri nella tua dignità presso gli dei, in questo tuo nome di dio perfetto Onnofri (=l'Essere perfetto), signore degli dei, dio perfetto uscito da Geb (il dio della terra), dio glorioso uscito dal ventre di sua madre Nut, grande principe del ventre di sua madre Nut (la dea del cielo), per il quale temono gli dei, al quale si celebrano feste perfette tra gli dei; per il quale sua sorella Iside fece lo stabilire suo figlio Horo al suo posto; al quale Geb diede la sua eredità perfetta e la giustificazione per tutti gli dei.

Levati, Osiri Primo degli Occidentali in questo fausto giorno, in cui hai appagato il tuo genio. Tu sei Ra, giustificato, Osiri Primo degli Occidentali in questo giorno fausto – presso Ra, presso Atum.

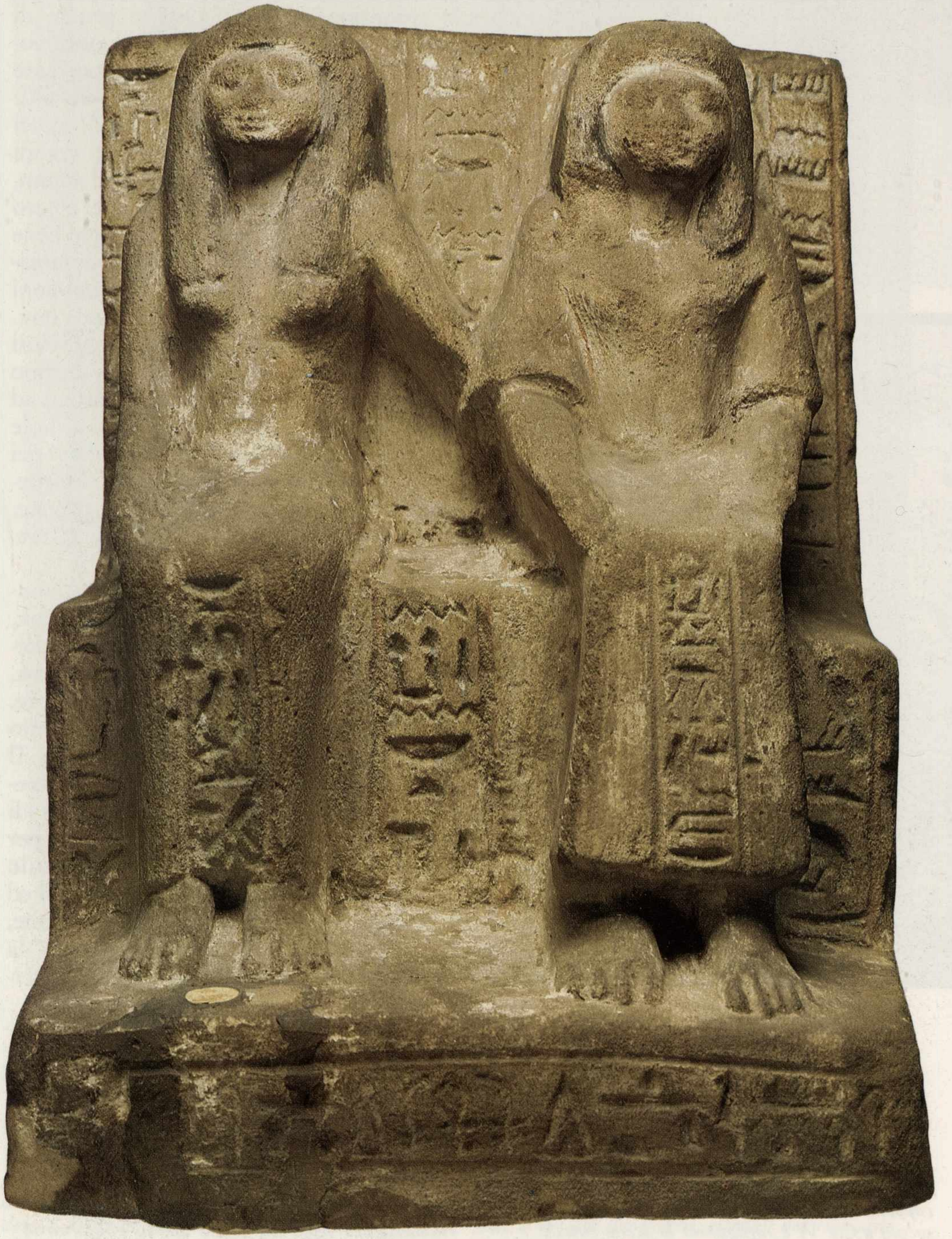
C'è un giubilo perfetto in questo giorno per Osiri Primo degli Occidentali, figlio di Geb, il maggiore dei suoi figli, il grandissimo di sua madre, al quale Thot disse geroglifici perfetti, affinché fosse giustificato presso il tribunale davanti alla grande Enneade, al quale Thot pose i suoi nemici sotto di lui nel grande tribunale di Ra e di Atum.

Levati, Osiri Primo degli Occidentali, dio grande uscito da Nut, glorioso è il tuo spirito, potente è la tua potenza con la tua perfezione, con questa tua possanza grande, con questa tua dignità perfetta: toro grande, erede di Geb, figlio di Nut, che è dal suo ventre, Osiri più perfetto dell'oro, dio grande, spirito grande, Anziano, Onnofri, dolce di giubilo nella bocca degli dei, Osiri Primo degli Occidentali, dio perfetto, uscito da Nut.

Levati, toro massimo tra tutti gli dei, Mnevi toro di Eliopoli. Tu sei il signore degli dei – dice l'Enneade, mentre agitano per te le loro chiome, in questa tua potenza grande, che ti diede il dio grande, che stabilì per te Horo, il tuo figlio perfetto presso la grande Enneade che sta ad Eliopoli.

Siimi propizio benignamente in questo giorno, perché io sono un servo del tuo tempio, fammi respirare l'aria che concedi, come tutti i tuoi fedeli. Io ho compiuto la giustizia sulla terra, ed ero nel favore del dio perfetto (il Faraone)».

Una diffusione ancora maggiore, a giudicare dalla sua presenza su stele (quasi una ventina) in diversi musei e di varie provenienze, cominciando dalla XII dina-

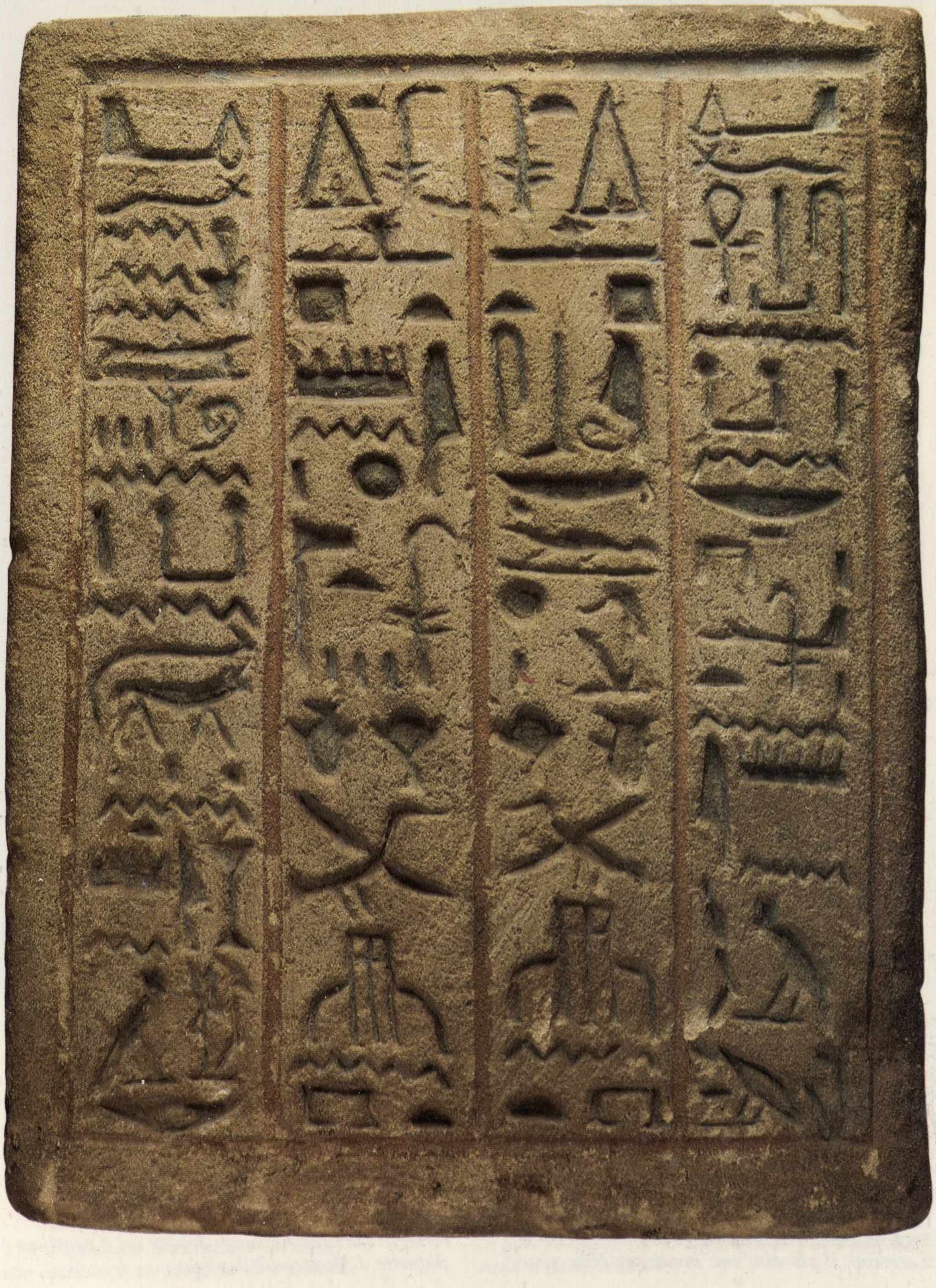


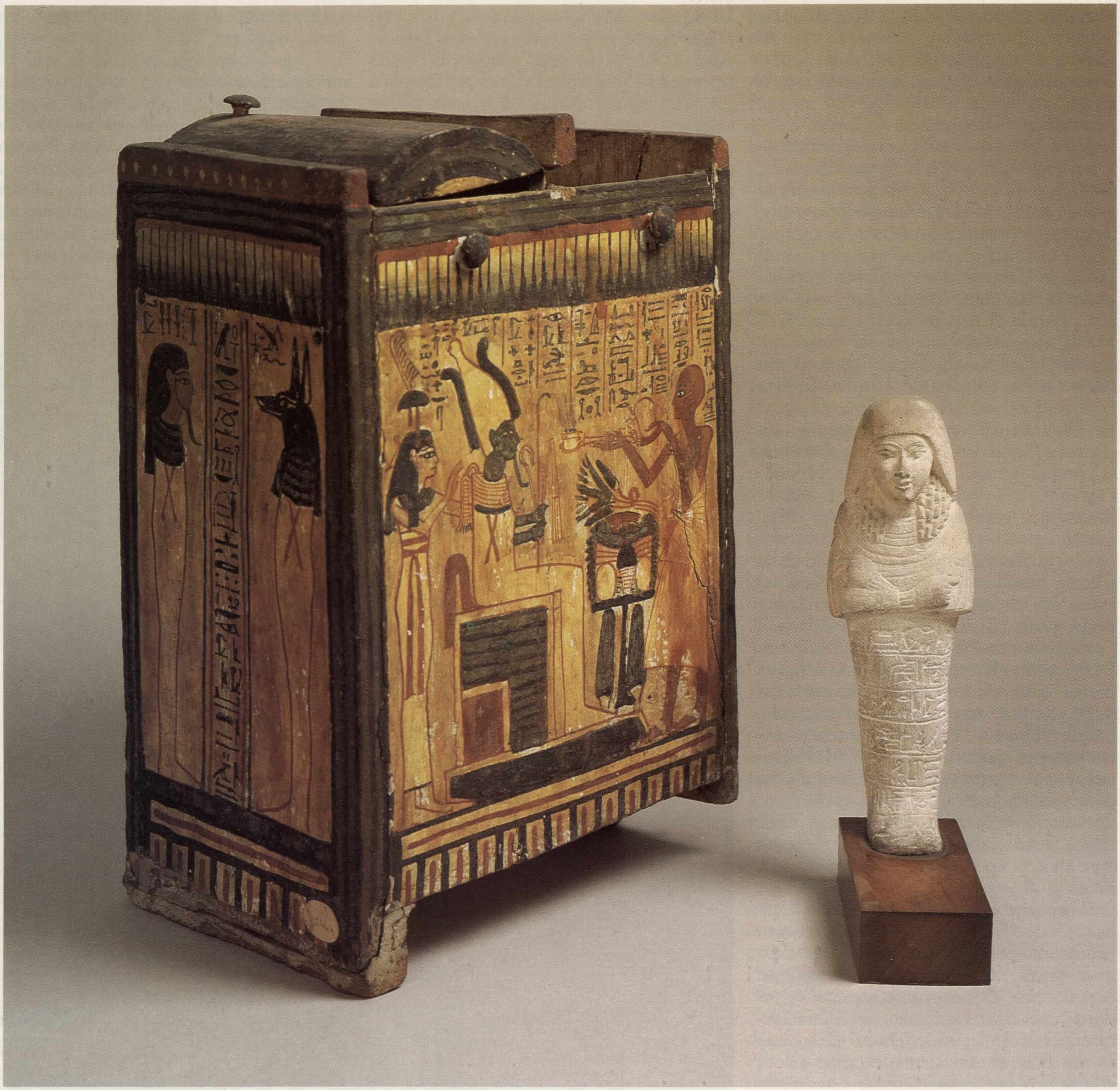
191, 192. Gruppo statuario di Amenemheb e della sua sposa Nedemmut: lui capo del bestiame, cantatrice di Amon lei, devoti di Amonra e di Sobekra.

stia fino a tutto il Nuovo Regno, forse anche a causa della sua brevità, è l'inno ad Osiri che troviamo dedicato dallo scriba regio Amenhotep su un monumento torinese (tav. 188): «Dare lodi ad Atum, prosternarsi ad Onnofri da parte dello scriba regio Amenhotep, che dice: Salute a te Osiri, figlio di Nut, signore di corna, dall'alta corona, al quale fu data la corona grande ed il tripudio dinanzi all'Enneade, il cui onore Atum creò nel cuore di uomini, dei, spiriti, (tra)passati, al quale fu dato il potere in Eliopoli, grande di manifestazioni in Busiri, signore di timore nelle due sedi, grande di rispetto nella necropoli di Menfi, signore di potenza nel santuario-*tenenet*, amato sulla terra, signore di un buon ricordo nel palazzo, al quale fu data la giustificazione davanti all'Enneade intera, e fu creato il terrore nella grande sala che sta a Herur, per il quale sono spaventati i grandi potenti, e per il quale si levano i grandi sulle loro stuoie, il cui timore diede Shu, ed il cui rispetto creò Tefenet...».

Qui si arresta il passo riprodotto dalla piccola lapide torinese. In realtà l'inno si estendeva per altrettanto, come attestano numerosi paralleli, i più antichi dei quali provengono da Abido, il luogo di culto di Osiri, mentre il citato monumento torinese deriva indubbiamente da qualche tomba di Tebe, anche se non constano le circostanze del rinvenimento. Esso, come quelli precedentemente citati, risale alla XVIII dinastia, come comprovano ancora i nomi dei dedicanti Thotnefer, Thotemhat, che comportano una speciale devozione a Thot (come i relativi faraoni Thutmosi) o ancora Amenhotep, eponimo di vari sovrani della dinastia.

Altrimenti il corredo testuale delle tombe private del Nuovo Regno fa ancora riferimento alla celebrazione di un altro importante rituale, che aveva per oggetto non il culto divino, ma la sopravvivenza dei defunti. Si tratta del rituale dell'apertura della bocca, che era celebrato al momento dei funerali, ed al quale fanno talora allusione scene delle cappelle (tav. 190). Il rituale stesso si conosce da copie su papiro, una frammentaria ancora a Torino (tav. 189). Vi fu uno scriba che volle riportare all'interno del suo stesso sarcofago una copia integrale di questo libro religioso, sotto i due coperchi più interni (cfr. vol. I, tav. 29). Non si tratta del Libro dei Morti, anche se tali cerimonie sono naturalmente ricordate all'inizio di quest'ultimo, bensì di una liturgia molto più antica, che era tra l'altro celebrata per la consacrazione delle statue scolpite, al fine di procurarne la rianimazione. In origine infatti le sculture valevano da precisi duplicati delle singole persone. Essa era inoltre collegata al rituale di imbalsamazione, che si è riscontrato tra i Testi dei Sarcofagi nel Medio Regno. Mentre questo era recitato durante le operazioni di mummificazione, il rito dell'apertura della bocca era eseguito sulle mummie al momento della loro deposizione nella cripta. Entrambe le liturgie si conservarono nella pratica fino al dominio romano, ed erano applicate tanto ai faraoni quanto ai loro sudditi.

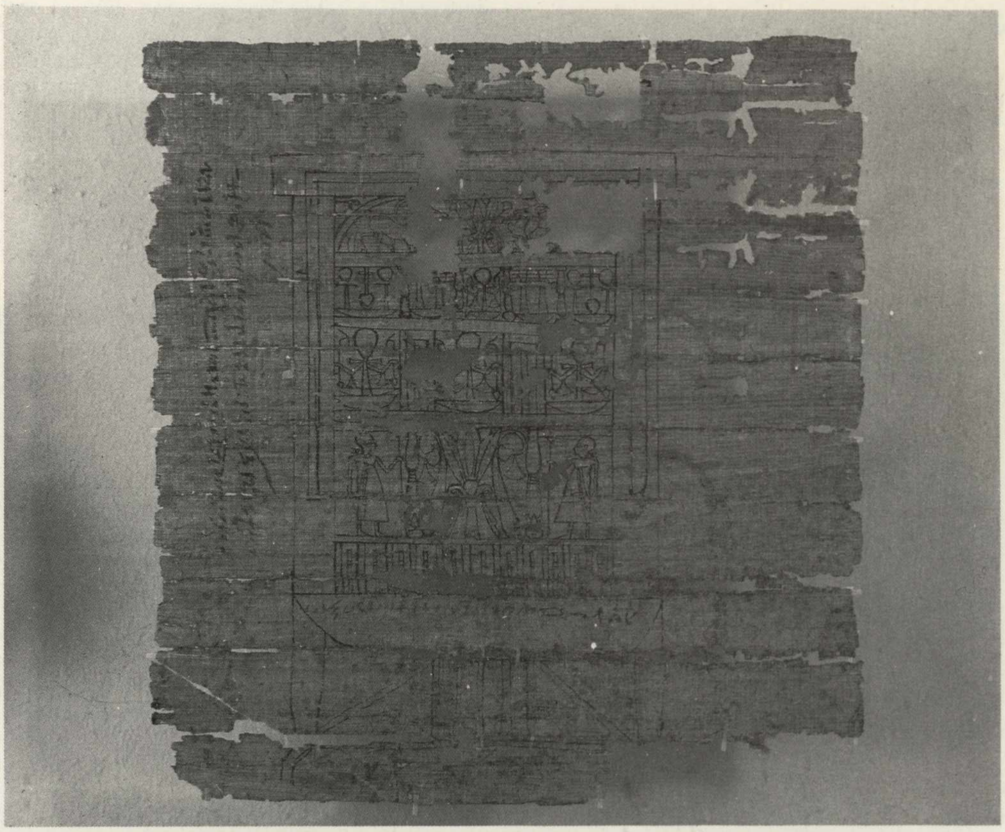




193. Cassetta per statuine funerarie e statuina di Nica. Nica fu un portinaio del tempio di «Amon dell'orecchio che ascolta», ossia di un santuario aperto alle suppliche dei bisognosi all'interno del recinto di Karnak ed in prossimità del luogo dove sorgeva l'obelisco unico oggi a Roma presso il Laterano, il più alto mai innalzato. Nica visse nella XIX dinastia, quando si moltiplicano i segni della devozione popolare; la sua tomba fu probabilmente trovata intatta al principio dell'Ottocento a Tebe, perché di essa il Museo torinese conserva numerosi reperti (vi è però una statuetta a Monaco di Baviera).

Nelle pareti domestiche vi erano però altri numi tutelari, ad esempio numerosi culti elencati sulla già citata tavola d'offerta di Pai, ed essi ricevevano a volte un culto familiare che voleva imitare quello dei santuari (vedi il *naos* di Kasa: vol. I, tav. 215). Tale aspetto della devozione popolare è oramai ben presente nella documentazione del Nuovo Regno e fa apparire una moltitudine di divinità minori o di esperienze non ufficiali della religione, che sono qui illustrati in un altro capitolo. La pietà personale dipende nondimeno dall'interpretazione teologica della natura del divino, e si avvale di elementi che son tratti dalle forme pubbliche del culto (tav. 193). Un intermediario era senza dubbio costituito dalla popolazione degli addetti ai templi, non solo i grandi sacerdoti, ma una turba di incaricati delle mansioni più varie. Essi ci sono noti tanto attraverso le tombe che poterono procurarsi nella necropoli tebana, quanto dalle statue che ebbero il permesso di dedicare all'interno dei santuari, quasi ad assicurare una loro presenza permanente, sì da fruire della partecipazione alle offerte divine, come si è letto prima sulla stele di Thotnefer. Diverse statuette, che raffigurano sacerdoti e le loro spose, sono esposte nello Statuario torinese. Le donne non avevano però mai funzioni sacerdotali, ma si occupavano dell'accompagnamento musicale specialmente in occasione delle feste. Esse portavano spesso il titolo di «cantatrici di Amon-Ra» (tavv. 191, 192), che specifica il loro servizio all'interno di qualche santuario tebano. Era questa un'attività che permetteva di assicurare attraverso un privilegio anche modesto la sussistenza o il miglioramento del tenore di vita, e sono così un esempio di una vasta categoria, che a vari livelli gerarchici popolava le aree monumentali di Tebe.

Sono pure talora, nei casi più importanti, i personaggi che ci hanno lasciato sarcofagi sontuosamente decorati, preziosi arredi funerari o magnifici Libri dei Morti, ma la descrizione di questi appartiene ad un altro capitolo.



194. Papiro con illustrazione di naos, *che costituisce un progetto di architetto.*

195. Ostracon giocoso raffigurante topi che portano un gatto in processione. Esso ricorda, attraverso il motivo satirico del mondo capovolto, le feste religiose che si celebravano con frequenza nella regione tebana.

La Valle delle Regine

Anna Maria Donadoni Roveri

Le necropoli regali dell'età tinita e poi dell'Antico e del Medio Regno avevano privilegiato posizioni bene in vista e costruzioni imponenti, commisurate al ruolo, regale e divino insieme, incarnato dal faraone.

Le tombe sono le grandi mastabe a nicchie di Saqqara e successivamente le piramidi di Saqqara, di Giza, di Abusir per l'Antico Regno e, dopo la parentesi tebana degli Antef e dei Mentuhotep (XI dinastia), quelle di Lisht, Dahshur, Illahun, Hawara durante il Medio Regno, connesse colle capitali Menfi e Icet-Taui.

E la tomba, per i sovrani come per i privati, era il luogo in cui, con le spoglie del defunto, si conservava il ricco corredo comprendente tutto ciò che era ritenuto necessario alla vita nell'aldilà. Ma le costruzioni imponenti, difese dalla loro stessa solidità e da ingegnosissime attrezzature, avevano ben presto rivelato la loro intrinseca debolezza di fronte all'attacco dei profanatori, come ci rivelano le fonti letterarie del Primo Periodo Intermedio: «Ecco, Quegli che era seppellito come Falco è strappato dal suo sarcofago./ Il segreto delle Piramidi è violato .../ Ecco, chi non si poteva fare una casa ora si fa un sepolcro./ Ecco, i padroni dei luoghi puri sono gettati sul deserto./» (dalle *Lamentazioni di Ipu-ur*). «Coloro che han costruito in pietra di granito / e hanno elevato cose belle di bel lavoro, / quando coloro che le hanno costruite sono divenuti dei, / le loro tavole d'offerta sono vuote / come quelle dei miseri, morti sulle rive, / privi di eredi sulla terra, / e di cui porta via un lato l'acqua, / e fa altrettanto il sole, / cosicché parlan con loro i pesci dal labbro dell'acqua./» (dal *Dialogo del disperato con la sua anima*).

I sovrani della XVII dinastia, i principi di Tebe vittoriosi sugli Hyksos, riportano a Tebe la capitale e a Tebe costruiscono le loro tombe sormontate da piramidi, quali vengono descritte nel papiro Abbott. Queste tombe tuttavia non sono state finora identificate (di Seqnenra, perito in battaglia contro gli Hyksos si rinvenne nel 1881 la mummia, nel nascondiglio di Deir el Bahari, ma non sappiamo dove fosse la sepoltura originaria).

A partire dall'inizio della XVIII dinastia (la prima tomba regale sicuramente identificabile è quella di Thutmosi I) i sovrani scelgono come luogo di sepoltura una vallata costituita dai letti di torrenti preistorici, difficilmente accessibile e protetta da uno sbarramento naturale che al suo imbocco verso la pianura la rende agevolmente difendibile. Una montagna in forma di piramide, «la Cima», domina la zona.

Là, al riparo dagli assalti dei ladri profanatori vengono scavate le tombe, costituite da lunghi corridoi che si addentrano nelle viscere della montagna (le cosiddette «siringhe», secondo il nome che diedero loro i Greci). Il luogo di sepoltura è nascosto e protetto da un corpo di guardia, e sulla segretezza dell'impianto insiste anche Ineni, l'architetto di Thutmosi I, nella sua tomba di Qurna: «Io ho diretto gli scavi della tomba rupestre del faraone, in un posto solitario dove nessuno poteva gettare uno sguardo né tendere l'orecchio ... È un'opera tale che gli antenati non hanno mai fatto che io sono stato obbligato a fare là ... Io ricerco anche per coloro che verranno dopo di me».

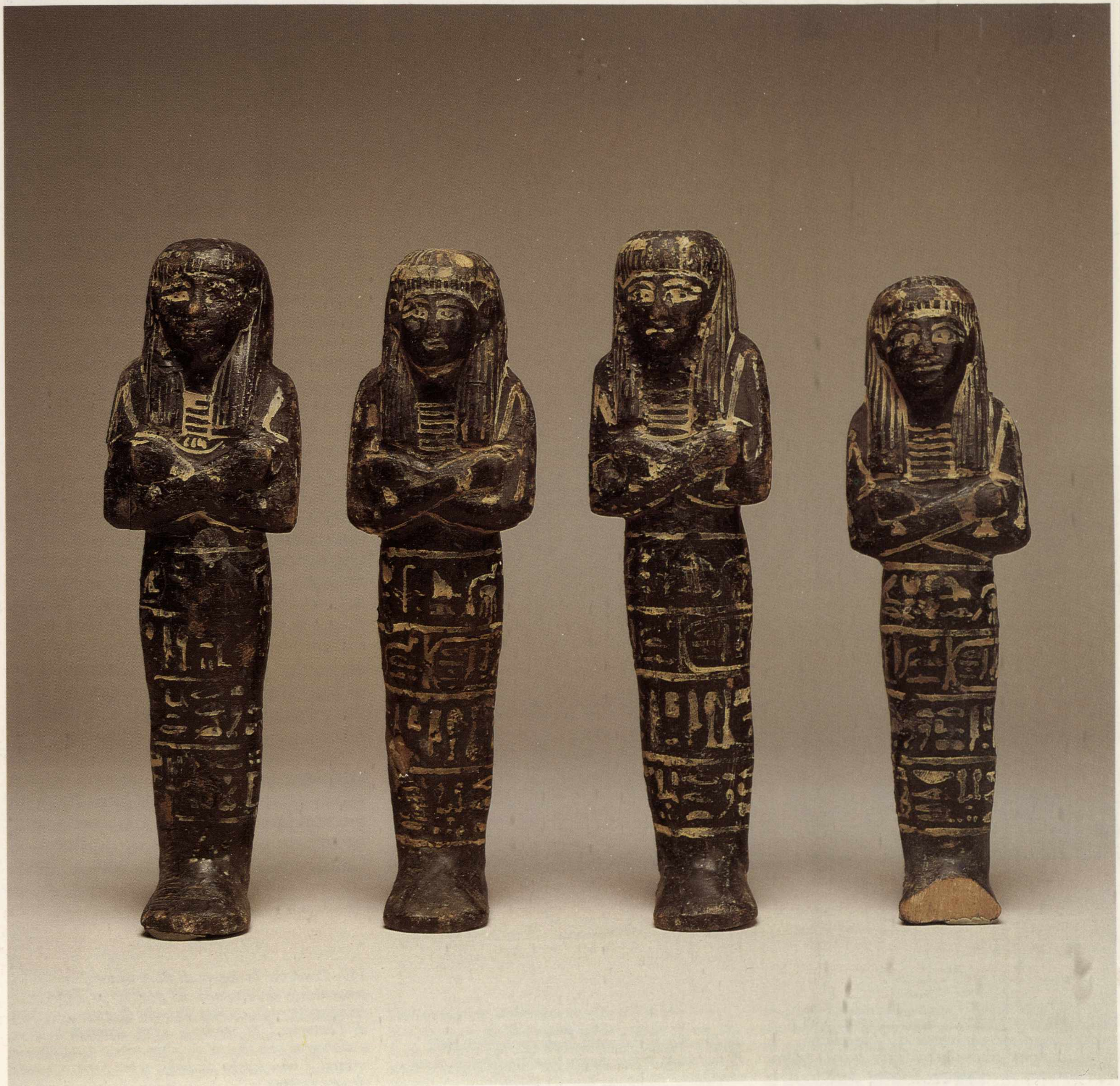
Il luogo di culto monumentale (costituito da un tempio funerario con edifici di servizio) è invece nettamente separato e si trova nella zona pianeggiante tra il Nilo e la catena montuosa. La valle ha attualmente il nome di «Valle dei Re» e racchiude le tombe di tutti i sovrani delle dinastie XVIII-XX (tranne quella di Amenhotep IV-Akhenaten che scelse come luogo di sepoltura la sua capitale Tell el Amarna).

Una valle vicina, la cosiddetta Valle delle Regine, accoglie invece le sepolture di regine, di principi e principesse reali, di personaggi connessi con la corte e con l'harem. Il nome antico «Ta set neferu» è stato interpretato variamente da «Sede della bellezza» a «Luogo della manifestazione» (o «della creatività divina»), a «Luogo ove riposano i figli reali» e, per estensione, tutto l'harem.

La valle, che si trova a sud di quella dei Re – e al centro tra le due si estende il villaggio operaio di Deir el Medina – ha nello sfondo una profonda spaccatura, un'alta grotta dalla quale, in alcuni periodi si è sprigionata una cascata d'acqua, fenomeno ricordato anche da graffiti rupestri come quello dello scriba Amennakht che afferma di essere andato con i nipoti ad ammirare «l'acqua del cielo». Recentemente si è voluto vedere nella Cima e nella grotta l'immagine simbolica del principio maschile e di quello femminile rispettivamente.

196. Vaso canopo del «soprintendente alle scuderie» Nebiri. Il vaso fa parte di una serie di quattro vasi, tutti con coperchio a testa umana, contenenti le viscere del defunto, e dedicati rispettivamente ai quattro geni figli di Horo. Questo, completo e recante vistose tracce delle sostanze resinose che ricoprivano le viscere, reca su quattro colonne una formula pronunciata da Neith e rivolta a Duamutef (uno dei quattro geni) in favore di Nebiri.

197. Ushabti *della regina Nefertari (quattro dei trentaquattro* ushabti *conservati in Museo). Sono di legno ricoperto di resina nera su cui in bianco sono dipinti i particolari del volto, della parrucca e degli strumenti di lavoro, nonché l'iscrizione, distribuita su quattro fasce e recante la formula del capitolo 6 del Libri dei Morti, attraverso la quale il servitore rappresentato dalla statuetta è incaricato di compiere, a nome della regina, i lavori dell'aldilà.*



Le valli erano note fino dall'antichità, ma l'esplorazione sistematica iniziò solo nell'Ottocento.

Nella Valle delle Regine Schiaparelli lavorò negli anni 1903-1905 (tav. 198) scoprendovi alcune tombe della fine della XVII dinastia e degli inizi della XVIII, la tomba di Nefertari sposa di Ramesse II (XIX dinastia), quelle di due principesse sempre della XIX dinastia, e infine le tombe di tre figli di Ramesse III (XX dinastia). Esplorò e ripulì altre otto tombe principesche sempre di età ramesside.

Le tombe più antiche erano apparentemente prive di sovrastrutture e costituite da un pozzo e da una camera a pareti irregolari, non decorata.

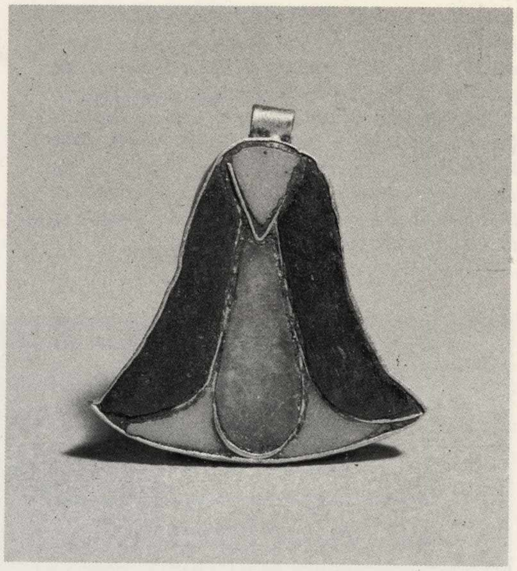
La tomba della principessa Ahmosi, figlia di Seqnenra, è la più interessante dal punto di vista della storia della religione in quanto la mummia era avvolta in lenzuoli che contenevano capitoli del Libro dei Morti (alti più di 130 centimetri, tra i più antichi esemplari conosciuti, cfr. tav. 261). Altri frammenti di tele con parti del Libro dei Morti furono rinvenute in connessione con la sepoltura di un certo Ahmosi, personaggio probabilmente contemporaneo della principessa, cui appartenevano anche un frammento di *ushabti* in pietra e uno di vaso canopo.

Il terzo pozzo che dava accesso a due piccole camere irregolari conteneva la sepoltura del giudice e visir Imhotep, che fu governatore di Tebe al tempo di Thutmosi I e del cui corredo, già depredato in antico, rimangono, oltre a un vaso canopo e a un pendente in forma di fiore di loto (tav. 199), una serie di scatole di legno, dipinte di bianco all'esterno e ricoperte all'interno di una sostanza resinosa, aventi la forma delle carni che contenevano: anatre, cosce e costate di bovino ecc.

Dalla sepoltura, sempre a pozzo, di Nebiri «preposto alla scuderia» provengono i quattro vasi canopi tutti con coperchio a testa umana secondo la tipologia caratteristica di questo periodo (tav. 196). Essi sono visibili in Museo accanto alla testa mummificata dello stesso Nebiri.

La Missione Arch. Italiana
esplorò questa necropoli
negli anni 1903-1905

198. Il versante sud-ovest delle necropoli con il sentiero che porta alla tomba di Khaemuaset (n. 44). In primo piano la lapide che ricorda l'opera della Missione Archeologica Italiana diretta da Ernesto Schiaparelli negli anni 1903-1905. A destra, in primo piano, una tomba non finita (n. 45).



199. Pendente in forma di fiore di loto, proveniente dalla tomba del prefetto di Tebe Imhotep (n. 46), vissuto durante il regno di Thutmosi I. Il pendente d'oro, lavorato a cloisonné con inserti di paste vitree rosse, azzurre e blu, faceva probabilmente parte di una collana.

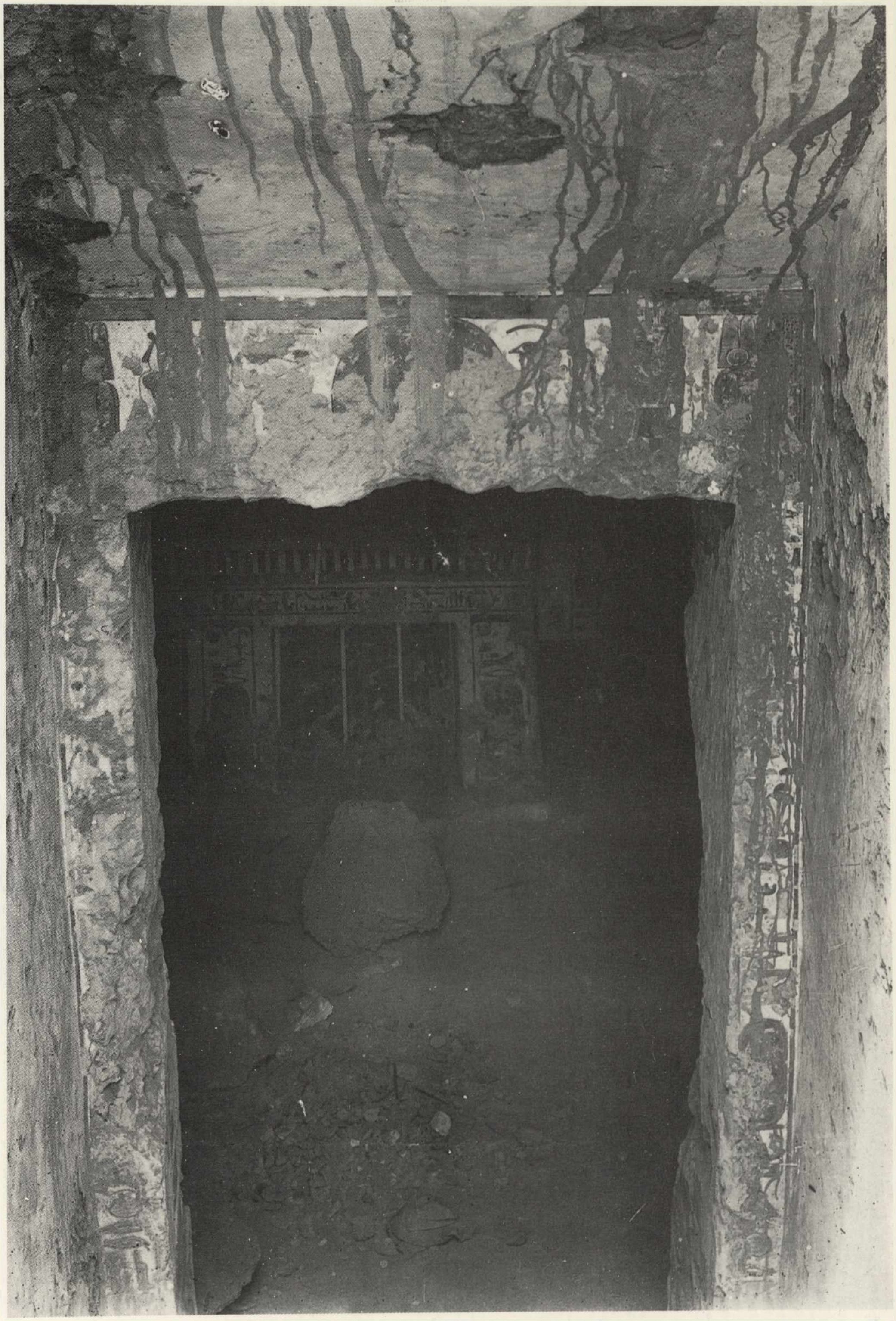
Della XIX dinastia la Missione esplorò o ripulì otto tombe, appartenenti a regine o principesse, con pareti decorate da rilievi dipinti, e tra esse la più notevole è senz'altro quella di Nefertari Merenmut, sposa di Ramesse II. La tomba era costituita da una scala a cielo aperto (tav. 200), da una sala d'ingresso che dà accesso a una sala laterale preceduta da un recesso (che Schiaparelli chiama «alcova»). Dall'ingresso una seconda scala porta alla camera del sarcofago con quattro pilastri al centro e tre stanzette sui lati (tavv. 204, 205).

Del corredo restavano scarsi e miserevoli resti: frammenti del coperchio del sarcofago esterno, rettangolare, di granito rosa, ora ricomposti in Museo, alcuni *ushabti* di legno coperti di uno strato di vernice nera lucida (tav. 197), frammenti di cofanetti e di vasellame (tav. 201), resti di tele e di corde. Tra le macerie furono rinvenuti anche due frammenti di mummia (parti delle gambe), probabilmente quanto resta delle spoglie mortali della bellissima regina.

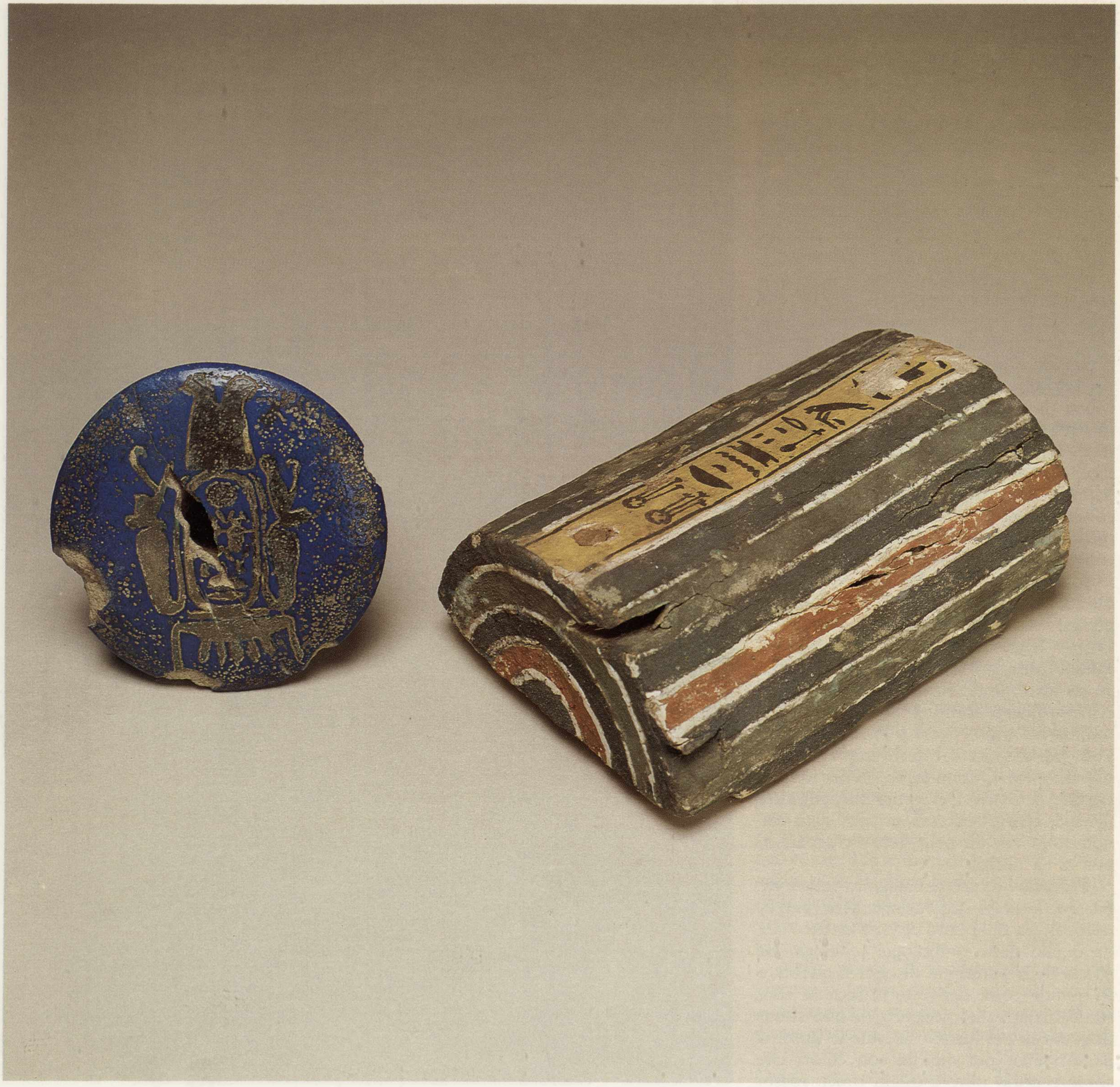
Nella parete di fondo della sala del sarcofago (ovest rituale), in una nicchia accuratamente richiusa da una lastra di pietra e successivamente mascherata, venne trovato un amuleto *ded* (il pilastro di Osiri), ora conservato in Museo (tavv.

202, 203). È la testimonianza di un rito ben noto durante il Nuovo Regno (e che durerà fino alla XXVI dinastia) consistente nel porre all'interno della camera funeraria quattro amuleti racchiusi in un mattone di argilla (il cosiddetto «mattone magico»). Ogni amuleto ha un preciso orientamento: una figura mummiforme (un *ushabti*) a nord, una fiaccola a sud, uno sciacallo accosciato (Anubi) a est e un pilastro *ded* a ovest (si tratta ovviamente di orientazioni rituali, non sempre strettamente corrispondenti a quelle astronomiche). Ogni amuleto deve proteggere dai pericoli che minacciano il sepolto, così per esempio la torcia deve impedire alla sabbia del deserto di chiudere la tomba, come è specificato nei capitoli 137 A e 151 A del Libro dei Morti (la vignetta del cap. 151 mostra i quattro amuleti disposti attorno alla mummia). La formula che corrisponde al *ded* dice: «O colui che viene cacciando il naso dappertutto, devia il tuo cammino (perché) colui che si nasconde davanti a te è qualcuno che illumina la sua ritirata. Io sono colui che si tiene diritto dietro, il *ded*, io sono, certo, colui che si teneva diritto dietro, (ossia) il *ded*, il giorno di respingere gli assassini; io sono la protezione di Osiri». Seguono le istruzioni: «Si dica questa formula su un *ded* di faïence posto su un mattone di argilla cruda sulla quale è incisa questa formula: si fa per lui una nicchia nel muro ovest e lo si gira verso l'est; poi si mura con terra impregnata di olio di cedro. Questo serve a tener lontani i nemici di Osiri». Del contenuto delle altre nicchie, aperte successivamente, dato che non sono visibili nelle foto Schiaparelli, non si ha notizia.

Tuttavia l'interesse maggiore della tomba risiede nella decorazione delle pareti, notevole sia dal punto di vista estetico che da quello della simbologia religiosa. La roccia delle pareti era di cattiva qualità e fu quindi (come del resto in tutte le altre tombe della valle) ricoperta da uno strato di gesso su cui furono ricavate le figure a bassorilievo, poi dipinte con colori che comprendono oltre a quelli tipici: rosso,



200. Ingresso alla tomba della regina Nefertari, sposa di Ramesse II (n. 66). L'ingresso è preceduto da una scala a cielo aperto nel cui centro è disposto un piano inclinato che doveva servire da scivolo per il trasporto del sarcofago. Sull'architrave si intravvede il disco solare fiancheggiato da due occhi udjat *e dalle figure di Iside e Nefti. Gli stipiti portavano i nomi e i titoli della regina (leggibili solo quelli sullo stipite di destra «La principessa Grande di favore, signora di grazia, dolcezza e amore, Signora dell'Alto e Basso Egitto, L'osiriana, la Grande sposa del re, la signora delle Due Terre, Nefertari Merenmut, l'onorata presso Osiri»). Sullo sfondo si intravvede la decorazione della prima sala.*



201. Frammenti del corredo della regina Nefertari. A sinistra un pomello, probabilmente da un mobile, di faïence azzurra, su cui è dipinto in colore verdastro il cartiglio del faraone Kheper Kheperureirmaat (Ay), posato sul segno nub *e fiancheggiato da due urei. A destra parte del coperchio di un cofanetto ligneo decorato da fasce policrome e recante al centro l'iscrizione «... in ogni sede, Nefertari Merenmut, signora delle Due Terre».*

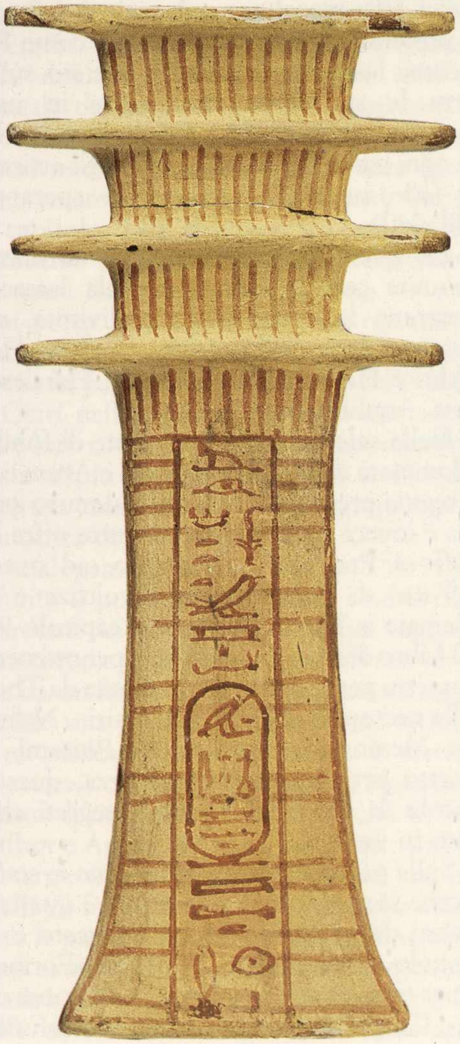
giallo, nero, blu, verde – generalmente usati a campitura piena –, anche sfumature e velature, con delicati toni di rosa. La qualità della roccia ha provocato anche gravi problemi di conservazione: infatti i sali che sono disciolti e che vengono portati in superficie dal variare delle condizioni igrometriche (ad esempio a seguito delle periodiche inondazioni della valle cui più sopra si è accennato) spingono verso l'esterno lo strato di gesso, provocando fenomeni di distacco e in alcuni casi di caduta dello strato decorato. Il fenomeno, già notato dallo Schiaparelli, si è accentuato in questi ultimi anni nonostante vari tentativi di restauro (un piano più ampio di intervento è stato avviato nel 1987 dalla fondazione Paul Getty che si appoggia a tecnici italiani), per cui riveste particolare interesse, come documentazione dello stato di conservazione al momento della scoperta, il modello in scala 1:10 costruito nel Museo Egizio di Torino su disegni del Ballerini (tav. 204). L'orientamento geografico della tomba è sud-nord, ma l'orientamento rituale è da considerarsi est-ovest (nella descrizione si seguirà questo orientamento). L'allineamento delle sale presenta uno scarto verso la destra, dato che la scala interna è posta in obliquo, seguendo un sistema di piante che, per essere frequente in edifici ramessidi, è difficile pensare sia casuale (tav. 205).

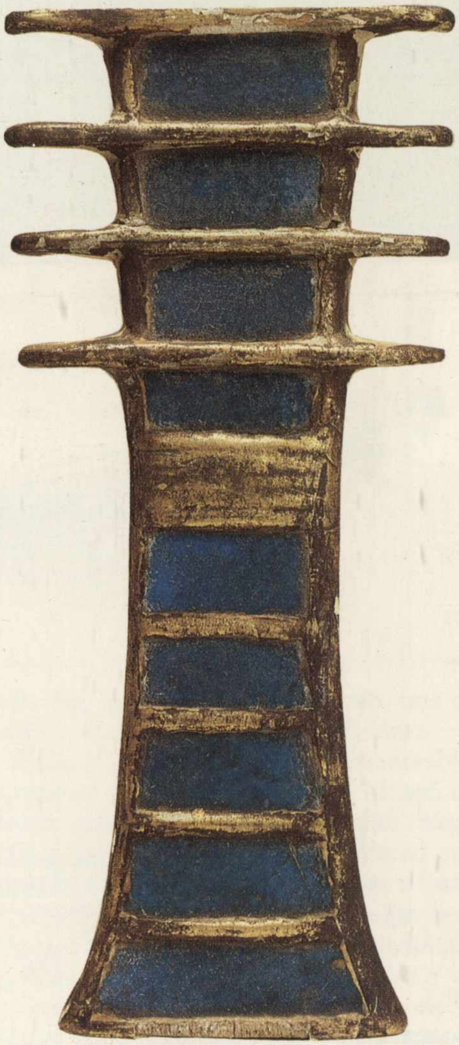
I rilievi e le scritte geroglifiche che coprono le pareti di tutte le sale riproducono scene e testi del Libro dei Morti, secondo un programma decorativo ben preciso che viene riproposto nelle tombe degli alti personaggi del Nuovo Regno per assicurare al defunto la rigenerazione e la sopravvivenza nell'aldilà.

Le tombe dei re rispondono a un programma decorativo diverso, riservato appunto al faraone, incarnazione in terra del dio Horo (le tombe dei sovrani hanno sempre presentato un repertorio di testi e figurazioni a loro soltanto riservati, a partire dai Testi delle Piramidi) e sono riproduzioni di testi che conosciamo come il «Libro dell'Amduat» (il libro di ciò che c'è nell'aldilà), il «Libro delle Caverne», il «Libro delle Porte», il «Libro della Notte», il «Libro del Giorno», «La creazione del disco solare», che presentano il viaggio del sole nell'aldilà durante le ore notturne, oltre ad altri testi come «Le litanie del Sole», «Il libro dell'apertura della bocca», «Il libro della vacca celeste».

Per i privati e i funzionari, salvo alcune eccezioni per personaggi che godettero di speciali favori presso il faraone, i testi religiosi fanno invece capo a quella silloge, stratificatasi nel tempo, che è costituita dal cosiddetto Libro dei Morti, una particolare guida per l'aldilà. Le pareti delle tombe ripropongono solo alcuni capitoli, quelli che vennero ritenuti essenziali per permettere al defunto di «uscire al giorno» secondo quello che è il titolo originale della raccolta.

Nel caso di Nefertari la sala di ingresso reca testi e figurazioni del cap. 17, tra cui spicca, sulla parete a sinistra dell'ingresso, la scena della regina seduta sotto un chiosco in atto di giocare a scacchi (tav. 207) mentre, davanti a lei, sono rappresentati l'uccello *ba* a testa umana (la testa e l'acconciatura sono quelle delle regine) e ancora una figura della regina inginocchiata in preghiera. È una triplicazione della





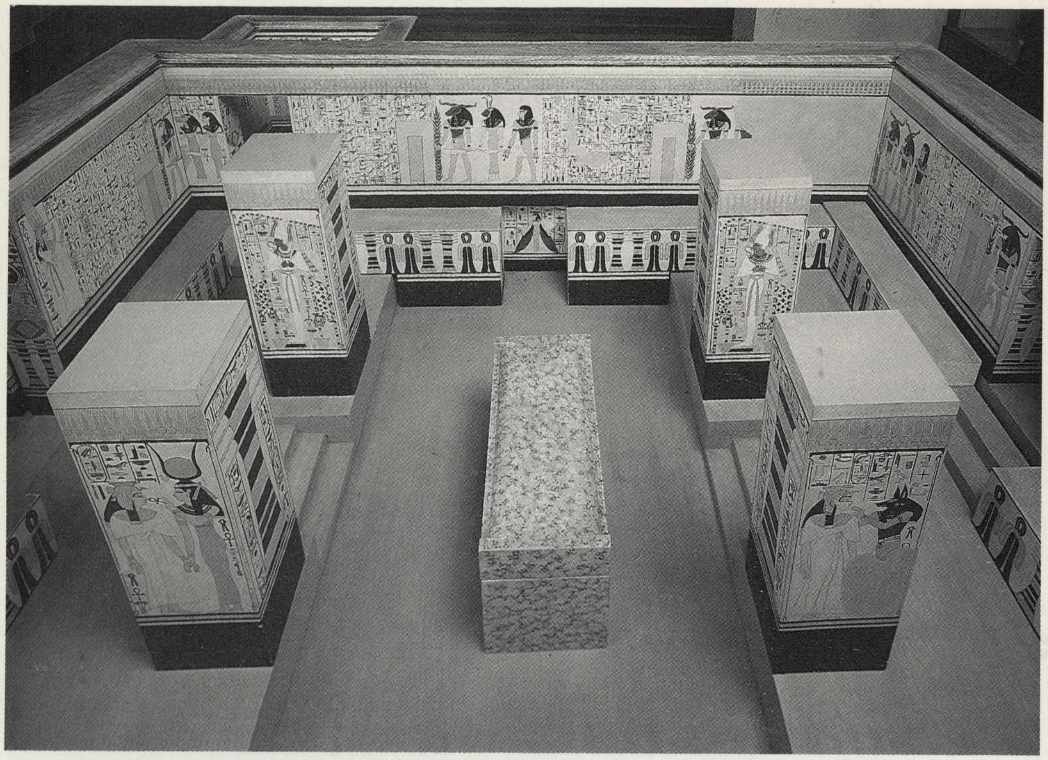
202, 203. Amuleto ded, *rinvenuto in una nicchia accuratamente mascherata sulla parete di fondo (ovest rituale) della tomba di Nefertari. Faceva parte di una serie di quattro amuleti che venivano posti ai quattro punti cardinali nella camera del sarcofago per allontanare ogni pericolo dal defunto. L'amuleto è di legno: una faccia è dorata con intarsi di faïence blu; l'altra, dipinta di giallo con particolari in rosso, reca l'iscrizione «l'Osiriana la sposa grande del re, amata da lui, Nefertari Merenmut, giustificata come Ra».*

figura della regina che corrisponde ai vari passaggi del testo. Il testo stesso inizia con le parole: «Inizio delle elevazioni e delle glorificazioni, l'uscire e l'entrare nella Necropoli, l'essere glorioso nel bell'Occidente, l'uscire di giorno e il trasformarsi in ogni forma che si desideri, il giocare a scacchi sedendo nel padiglione, l'uscire come "ba" vivente da parte dell'Osiri, la Grande sposa regale, la signora delle due Terre, Nefertari Merenmut, giustificata dopo la sua morte. Ciò è utile per chi fa ciò sulla terra e per chi adempie a ogni istruzione di Atum completamente». Il testo continua con altre scene e altre formule del capitolo 17, che è uno dei più estesi della raccolta, e nel quale il defunto si presenta, in una prima parte, come Ra e come lui puro dopo aver lasciato sulla terra le sue impurità, mentre in una seconda parte chiede a Ra di preservarlo da ogni male. È l'attestazione degli articoli di fede su cui si basano le speranze nell'aldilà.

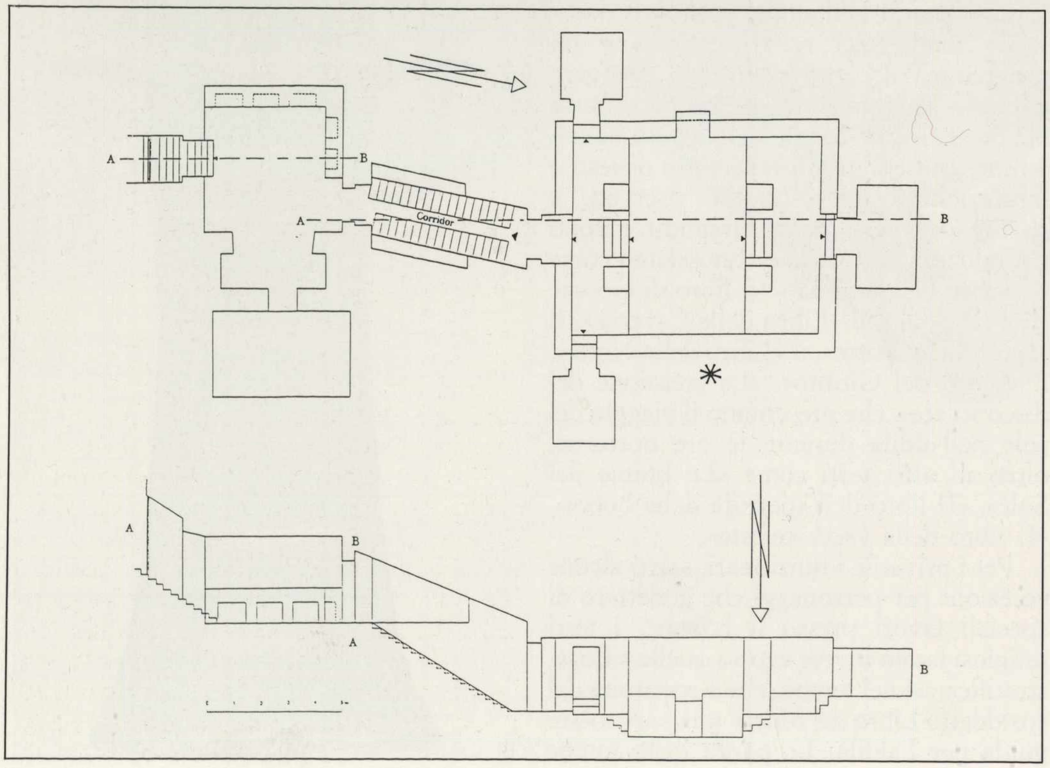
Le pareti dell'«alcova» che formano un'unità con la successiva sala laterale mostrano la regina e varie divinità, da sinistra Osiri, Selki, Iside, Kheper, Harakhti e Hathor dell'Occidente, Harsiese, Neit, Anubi.

Nella saletta laterale la parete di fondo è dominata dalle figure di Osiri e Atum cui la regina presenta le offerte. Sul muro sud ella è invece rappresentata mentre offre le stoffe a Ptah nel suo sacello, ad ovest nell'atto di presentare la tavolozza e il calamaio a Thot. Il testo è il capitolo 94 del Libro dei Morti: «Formula per ottenere il vasetto per l'acqua e la tavolozza da Thot nella necropoli da parte dell'Osiri... Nefertari Merenmut giustificata... Portami il vasetto per l'acqua, la tavolozza, questa scatola da scriba di Thot e i segreti che sono in essa...».

Sulla parete est sono raffigurate le sette vacche sacre e il toro celeste con i quattro timoni del cielo (tav. 208) e il testo è il capitolo 148 del Libro dei Morti: «Formula per trasfigurare lo spirito... nel cuore di Ra». Il capitolo intende fornire alla defunta



204. *Modello della tomba di Nefertari nella Valle delle Regine (n. 66). Il modello fu costruito in Museo su disegni del Ballerini ed è particolarmente importante in quanto riproduce le condizioni della tomba al momento della scoperta. La fotografia mostra la sala del sarcofago, vista dal lato est (corrispondente al nord rituale), (il punto di vista è contraddistinto da un asterisco nel disegno sottostante). A sinistra l'accesso alla scala che porta alla prima sala, a destra e sulla parete di fondo le porte delle cappelle sud e ovest.*



205. *Pianta della tomba di Nefertari costituita da una scala a cielo aperto, una prima sala che dà accesso a una seconda, una seconda scala e la sala del sarcofago a pilastri e fiancheggiata da tre salette. L'orientamento rituale, che non corrisponde a quello astronomico, indica l'ovest nella parete di fondo.*

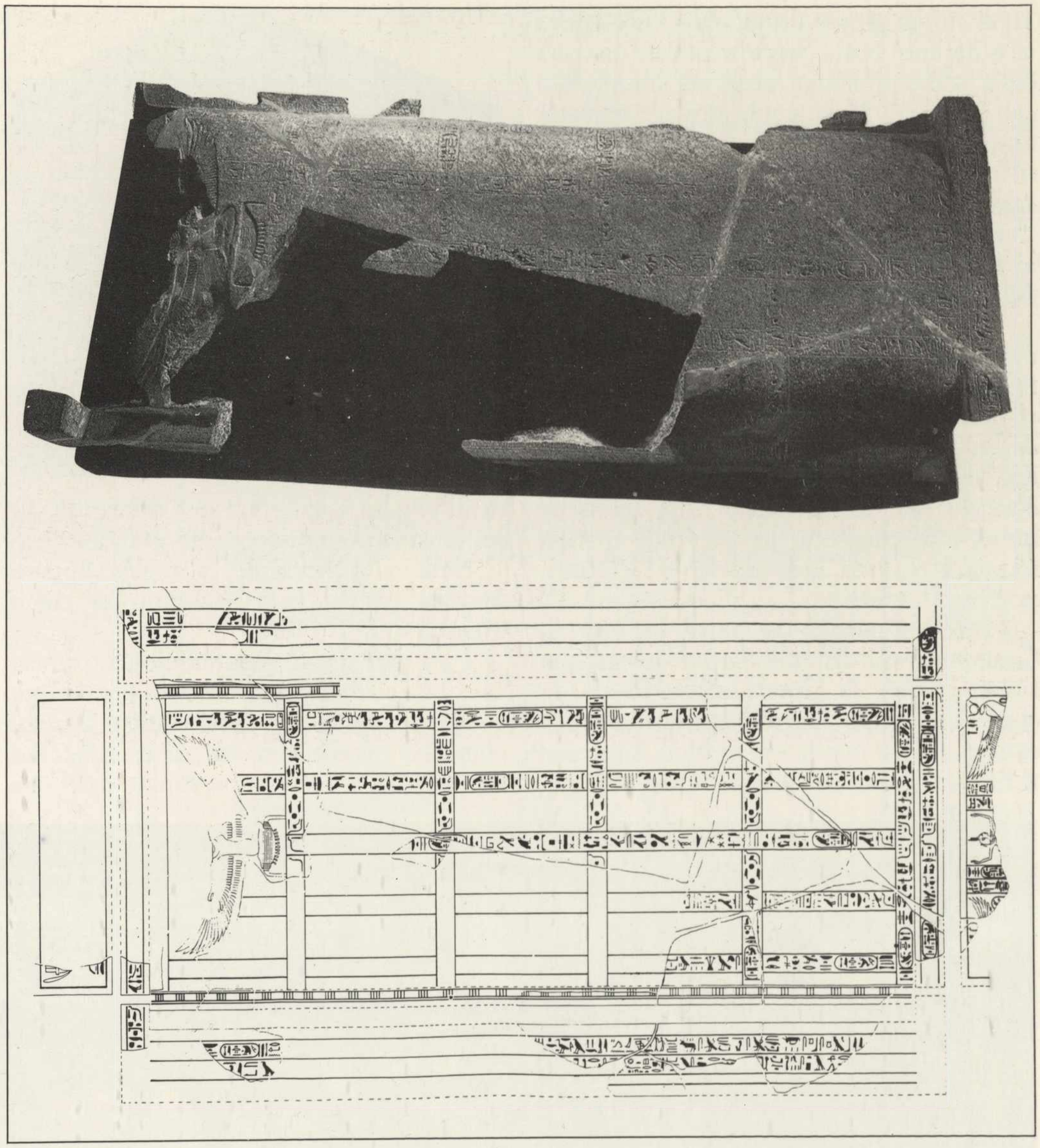
le forze del sostentamento terreno, simboleggiato dalle vacche sacre, e il potere di direzione nel cielo (tav. 209).

La scala che dall'anticamera porta alla sala del sarcofago ha anch'essa le pareti decorate con figure di divinità, la regina fa offerte a sinistra a Iside, Nefti e Maat, a destra a Hathor, Selki e Maat.

I testi – lunghissimi – messi in bocca ad Anubi e ad Iside porgono il saluto a Nefertari e le comunicano la sua accettazione nella sfera divina: «Parole dette da Anubi Imy-ut... Quando tu sei venuta a me io ti ho dato un posto che è nella terra sacra. Possa tu apparire nel cielo come tuo padre Ra...». La camera del sarcofago, «la sala d'oro», è ovviamente il centro del culto funerario che prepara la rigenerazione della defunta. Sulle pareti sono testi e vignette dei capitoli 144 (lato sinistro) e 146 (lato destro) del Libro dei Morti che descrivono i passaggi che la defunta deve attraversare per entrare nel regno di Osiri. Il capitolo 144 descrive le sette porte attraverso le quali il defunto deve passare e i nomi dei guardiani, che sono tre per ogni porta: un «guardiano», un «custode» e un «annunciatore», ed è introdotto dalla «formula per conoscere le porte delle case di Osiri nell'occidente e gli dei che sono nelle loro caverne». Le porte, rappresentate da stipiti e architravi gialli e da una apertura rossa, sono solo cinque per mancanza di spazio.

Analogamente il capitolo 146 dà alla defunta il potere di conoscere i nomi dei guardiani dei portali che sono qui rappresentati come aperture rettangolari sormontate da un fregio di *urei*. Al centro di ogni portale una divinità mummiforme seduta su un piedestallo con un coltello in mano. La scena è chiusa dalla figura di Nefertari in atto di preghiera davanti agli dei Osiri, Hathor e Anubi seduti su alti troni. Anche le stanzette laterali sono decorate, ma di quella di fondo non resta quasi nulla e del resto le pareti della stessa camera funeraria sono estremamente deteriorate. I quattro pilastri che sono posti ai quattro angoli della cavità che accoglieva il sarcofago fanno anch'essi parte del sistema di protezione della defunta. Le due facce più prossime all'ingresso recano le immagini di Horo nelle due forme di Horo-Neditef (vendicatore del padre suo) e di Horo Iunmutef (pilastro della madre sua) abbigliato con la pelle di felino, insegna del sacerdote funerario. Le facce rivolte verso il sarcofago mostrano invece rappresentazioni del pilastro *ded*, la rappresentazione aniconica di Osiri e, delle altre, quattro facce hanno immagini di Osiri, due di Iside, due di Hathor, due di Horo, una di Anubi e una della dea dell'Occidente.

Il sarcofago esterno, di cui restano solo frammenti del coperchio, ora al Museo di Torino (tav. 206), era di granito rosa, rettangolare con coperchio a volta ed era decorato da figure e iscrizioni poste a fasce incrociantesi, secondo una tipologia ben nota per sarcofagi regali e di alti funzionari a partire dalla XVIII dinastia. Esso è in particolare assai simile a quello della principessa Meritamon, figlia di Ramesse



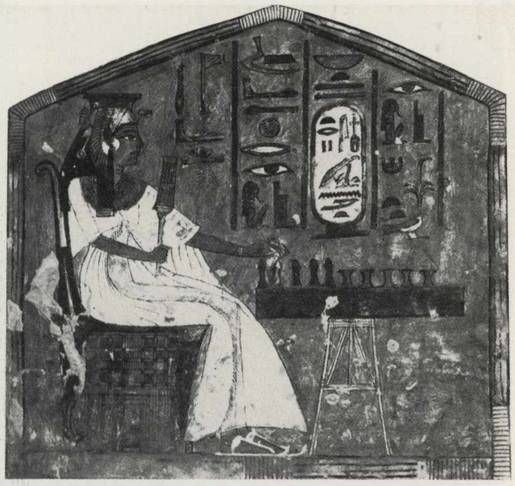
206. Coperchio del sarcofago della regina Nefertari. Il coperchio, di granito rosa, frammentario e parzialmente ricomposto, è di forma rettangolare con parte superiore a volta ed è decorato, nella parte corrispondente al capo, da una figura di Nut, la dea del cielo, alata e accosciata su un segno nub, *e da una serie di fasce di iscrizioni geroglifiche che si intrecciano perpendicolarmente e recano formule relative al ruolo del sarcofago nella simbologia funeraria. In basso è riportato il rilievo delle decorazioni e delle iscrizioni della faccia superiore e dei lati verticali del coperchio.*

II, di cui un grosso frammento è conservato a Berlino. Sulla parete verticale dal lato della testa (qui mancante ma integrabile con quello di Meritamon) doveva trovarsi una figura di Nefti tra due Anubi accosciati, mentre sulla parete dei piedi si trova Iside tra Nekhbet e Uadjet.

Sulla volta, nella parte corrispondente al viso è una grande figura di Nut (la dea del cielo) alata, sul segno *nub*.

Le iscrizioni riportano formule dette sia dalla defunta che da varie divinità. Le due fasce centrali in senso verticale dicono rispettivamente: «Dire le parole da parte dell'Osiri... Nefertari Merenmut: Scendi mia madre Nut, distenditi sopra di me, cosicché tu possa pormi tra le stelle imperiture che sono in te, e che io non muoia, Io l'Osiri, la sposa del re Nefertari, potente in eterno».

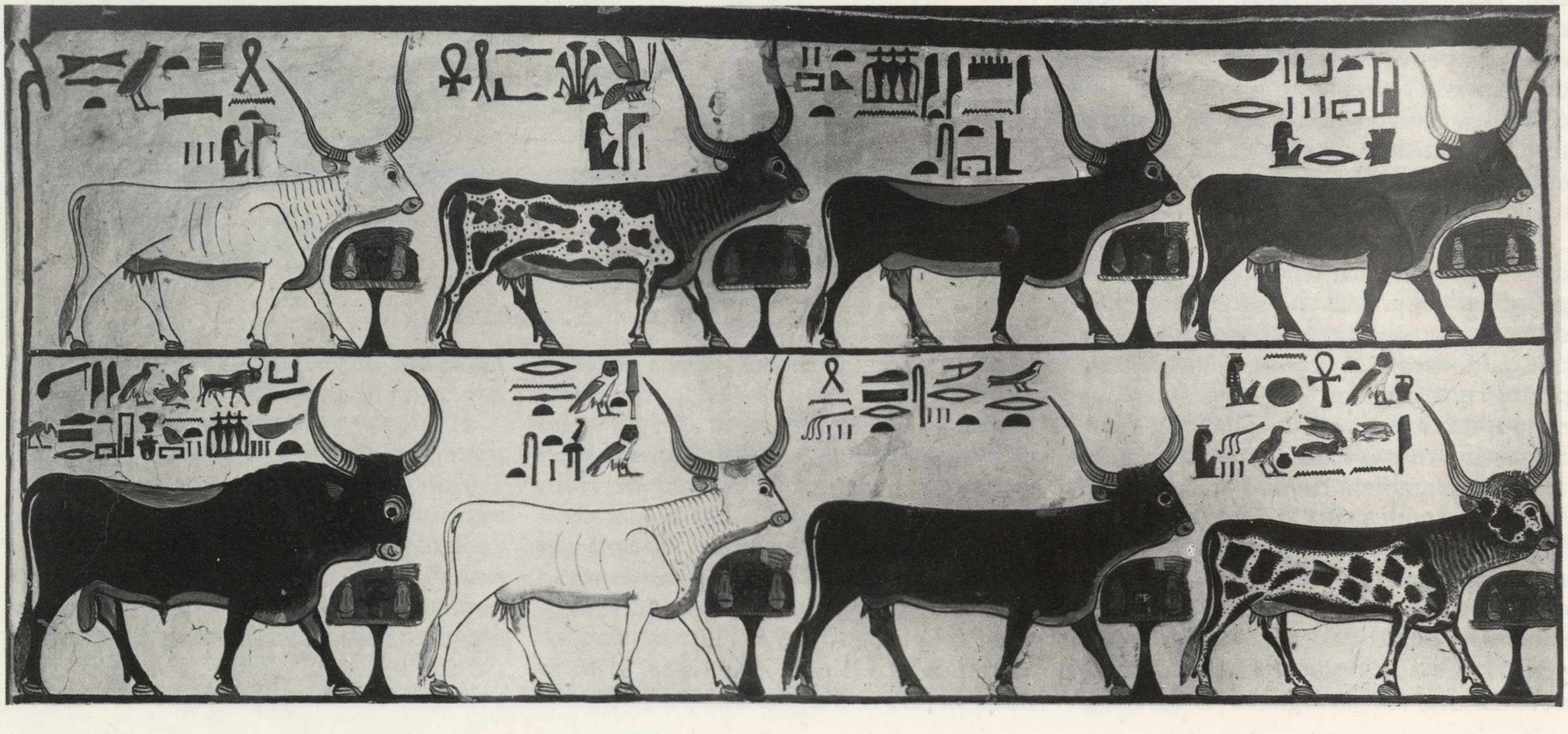
«Dire le parole da parte di Nut la Grande: io mi distendo sopra questa mia figlia, l'Osiri, la grande sposa regale, la signora delle Due Terre Nefertari, giustificata in questo mio nome di Nut, Ra stesso ti ha purificata. Tua madre Nut si rallegrerà di condurti sulla via dell'orizzonte, tu sei giustificata presso il dio grande».



Nelle altre formule la regina appare onorata presso varie divinità tra cui i quattro figli di Horo.

I testi alludono alla simbologia connessa col sarcofago che viene considerato, già a partire dalla fine dell'Antico Regno, come un microcosmo in cui il coperchio rappresenta il cielo, impersonato dalla dea Nut e la cassa la terra (connessa col dio Geb). I figli di Horo assicurano la conservazione del corpo e la riunificazione delle membra, mentre i quattro venti danno la possibilità di respirare, come afferma il capitolo 161 del Libro dei Morti: «Ogni mummia per la quale sono tracciate sul sarcofago queste immagini divine, si aprono per lui quattro aperture nel cielo: una per il vento del Nord, ossia Osiri, una per il vento del Sud, ossia Ra, una per il vento dell'Ovest, ossia Iside, una per il vento dell'Est, ossia Nefti. Ogni vento che è nella sua apertura, il suo ruolo è di entrare nel suo naso».

Come si è potuto notare le scene e le iscrizioni della tomba sono del tipo riservato ai privati con alcune particolarità regali. La più vistosa è certo quella del soffitto, decorato a stelle su fondo azzurro cupo, mentre i soffitti dei privati e dei funzionari hanno decorazioni geometriche o, in alcuni casi, a pergolato di vite; le stelle infatti hanno riferimento al destino celeste che in origine era riservato al faraone. A questo si aggiungono le raffigurazioni delle piante



207. Tomba di Nefertari, particolare dei dipinti della prima sala: la regina gioca a scacchi sotto un padiglione. La scena fa parte del cap. 17 del Libro dei Morti ed ha un significato preciso nella simbologia connessa con le prove da superare per ottenere il passaggio nell'aldilà. Si pensi in proposito alla diffusione di analoghi giochi nelle tradizioni popolari.

208. Tomba di Nefertari, particolare dei dipinti della seconda sala: le sette vacche sacre e il toro celeste. La scena fa parte del cap. 148 del Libro dei Morti che deve assicurare al defunto «pane, birra, ciò che è utile alle anime».

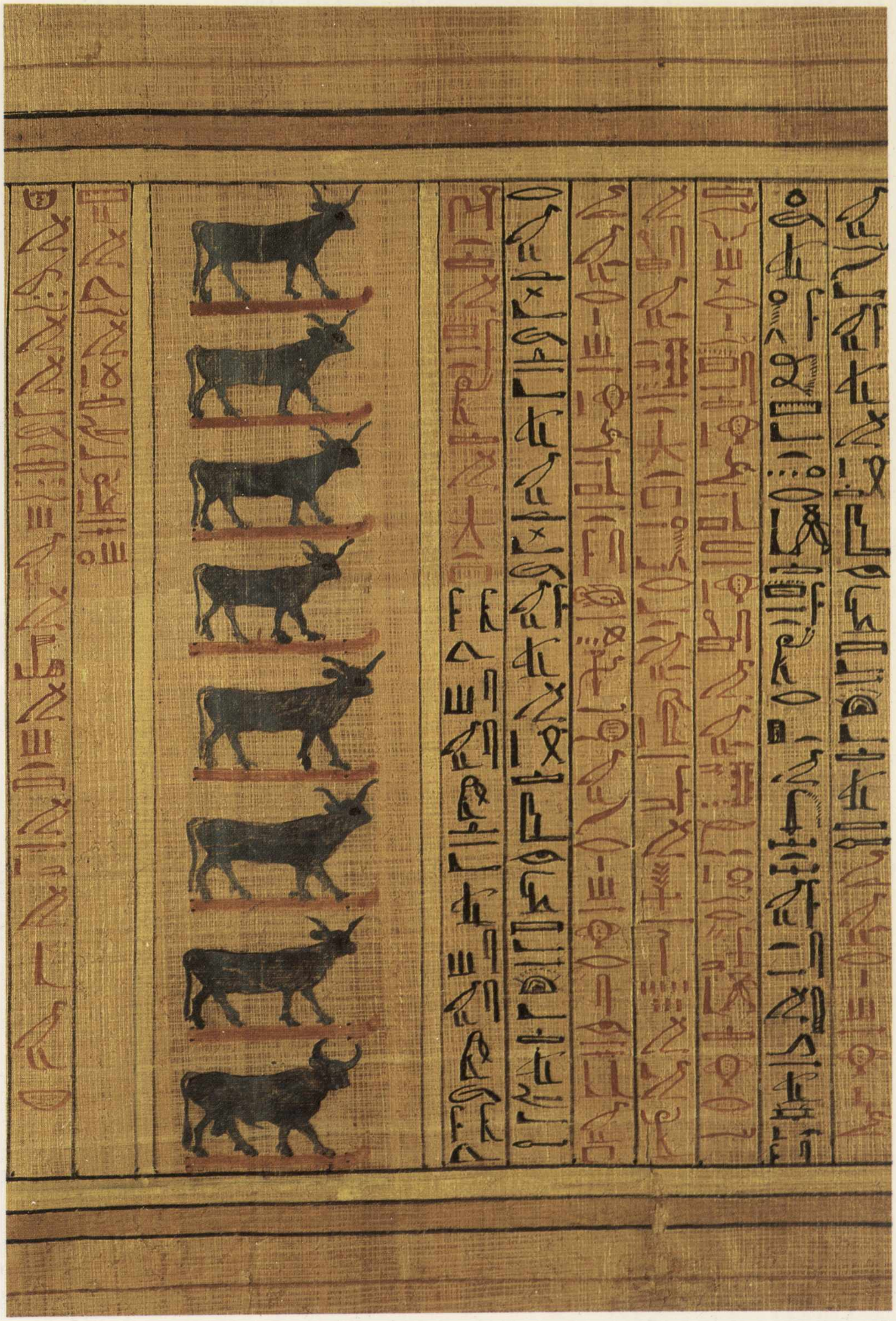
araldiche dell'Alto e del Basso Egitto, e della dea Maat che presiede all'ordine cosmico.

A testi di tipo regale alludono anche la rappresentazione della dea Hathor in forma di vacca sulla montagna occidentale (con riferimento al Libro della Vacca Celeste) e la rappresentazione composita del dio Ra-Osiri-Khnum, una divinità con corpo mummiforme e testa di ariete, che qui appare per la prima volta e che ritroveremo in tombe regali.

Numerose nella Valle sono anche le tombe della XX dinastia e anche in queste lo Schiaparelli lavorò negli anni 1903-1905, ripulendone tre già note precedentemente: quelle del principe Paraherunemef figlio di Ramesse III (n. 42) e delle regine Tyti forse connessa con gli ultimi Ramessidi (n. 52), e Isi, madre di Ramesse VI (n. 51), e scoprendone altre tre, quelle dei principi Khaemuaset (n. 44), Sethherkhepeshef (n. 43) e Amonherkhepeshef (n. 55), anch'essi figli di Ramesse III. A partire dalla XXI dinastia anche questa necropoli, come quella della Valle dei Re, venne abbandonata come luogo di sepoltura regale e molte delle tombe, ormai devastate, furono occupate da sepolcreti comuni. Le tombe di Khaemuaset (tav. 210) e Sethherkhepeshef vennero rinvenute ingombre di sarcofagi lignei che vanno dalla dinastia XXII alla XXV.

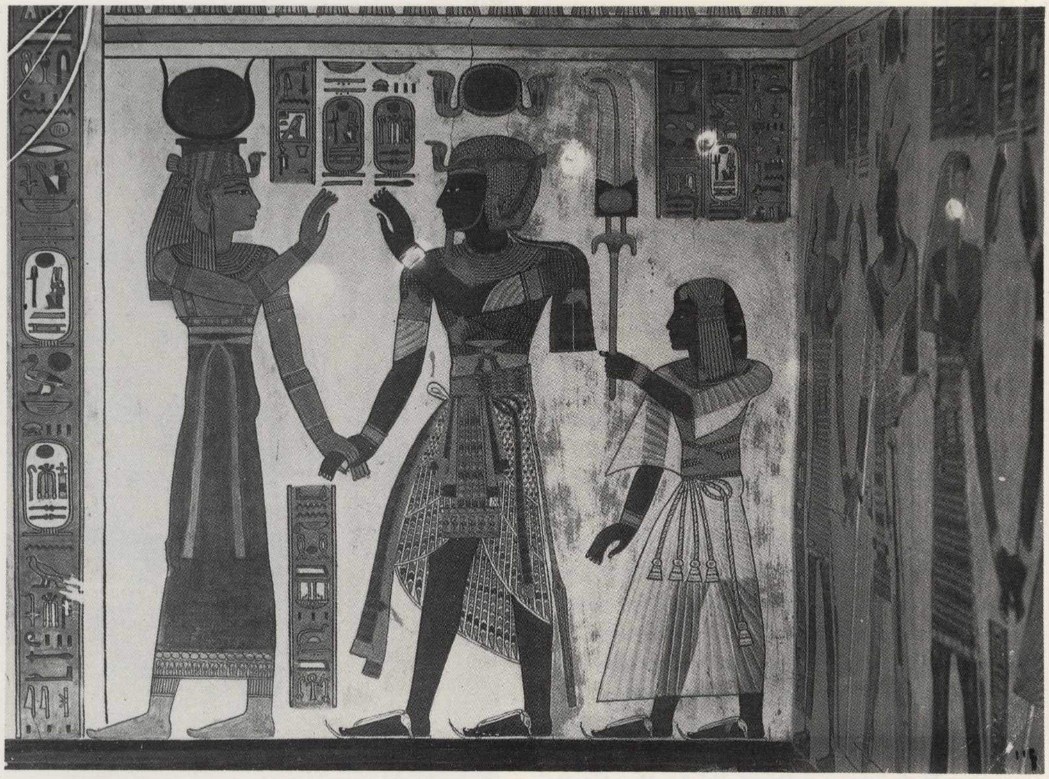
I sarcofagi erano accompagnati da scarsissimo corredo (o almeno pochissimo se ne rinvenne): «due sole stele di legno, alcune statuette osiriane, poche e misere cassettine piene di piccoli *ushabti* di terra malamente cotti e leggermente colorati: nessuna traccia di vasi canopi, nessuna di papiri o altra suppellettile di qualsiasi natura. Solo si rinvenne notevole numero di reticelle di perline di smalto celeste, di cui le mummie, segnatamente in quel periodo, erano spesso coperte...» (E. Schiaparelli, *Relazione*, I, p. 129).

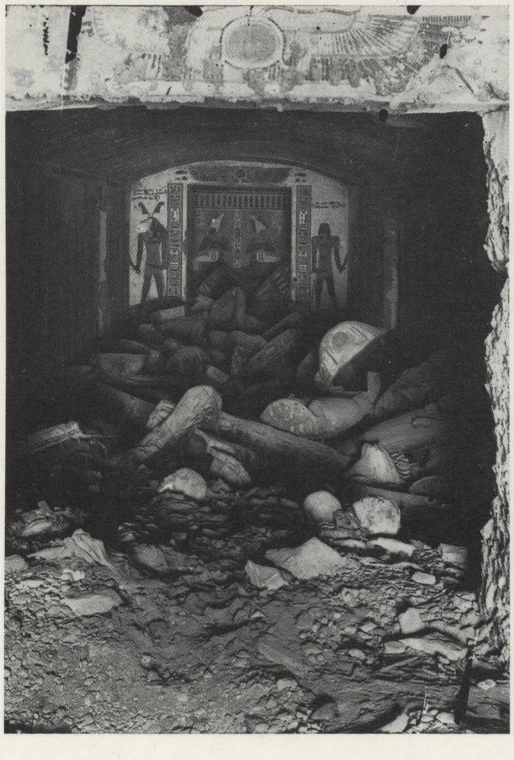
Le tombe dei figli di Ramesse III sono tutte, con lievi varianti, costituite da una scala a cielo aperto, e da una serie di corridoi e di stanze susseguentesi in linea

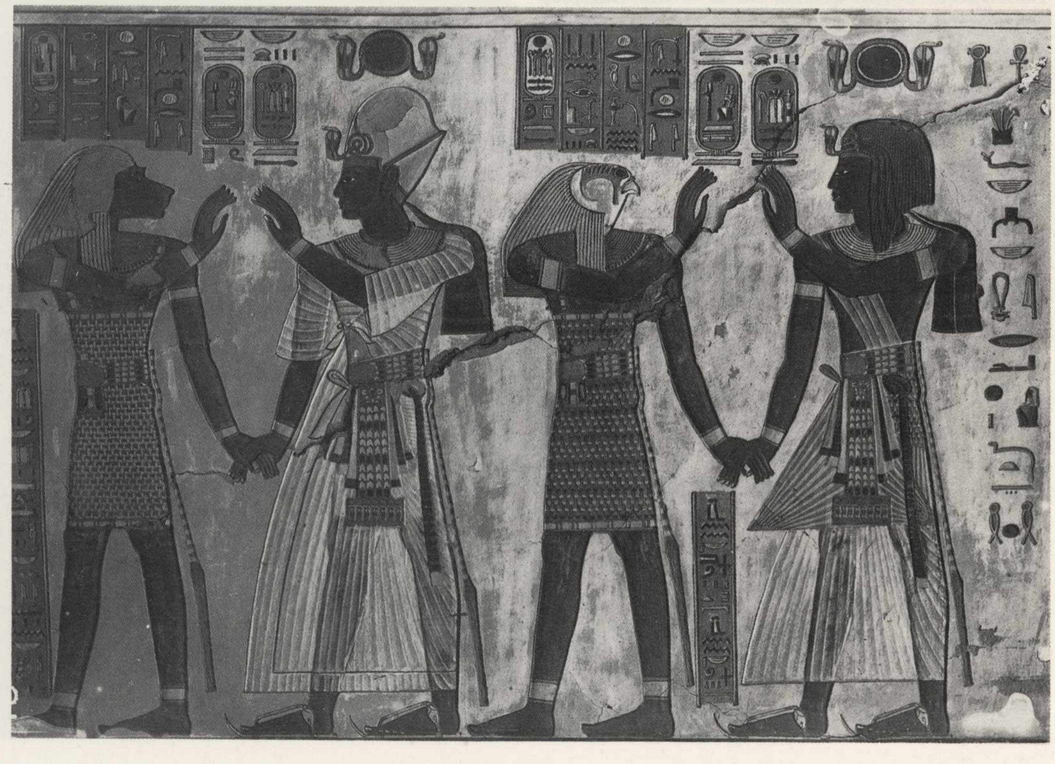


209. Particolare del papiro dalla tomba di Kha, con la vignetta delle sette vacche sacre e del toro celeste. A sinistra la fine del cap. 148 e a destra parte del cap. 151 del Libro dei Morti.

retta, con l'inserzione di stanze laterali. In particolare due tombe (nn. 43 e 44) presentano due corridoi che portano a una sala finale: una (n. 55) ha una grande sala d'ingresso, un corridoio e una sala finale, una (n. 42) ha un corridoio e una grande sala con pilastri. Le pareti sono decorate (in alcuni casi la decorazione è solo abbozzata, in altri invece è assente forse per mancanza di tempo) con la tecnica che già si è descritta per la tomba di Nefertari, ossia preparando la parete con uno strato di intonaco su cui sono prima scolpite a bassorilievo e poi dipinte le scene figurate e le iscrizioni. Il programma decorativo, destinato ad assicurare la rigenerazione del proprietario nell'aldilà, è qui arricchito dalla presenza costante del faraone Ramesse III, il padre dei principi, che appare sempre mentre, in prima persona, guida il culto degli dei, cui presenta le offerte rituali o fa atto di omaggio, seguito dal figlio titolare della tomba, rappresentato sempre di proporzioni minori, con la treccia dell'infanzia sul capo (segno del







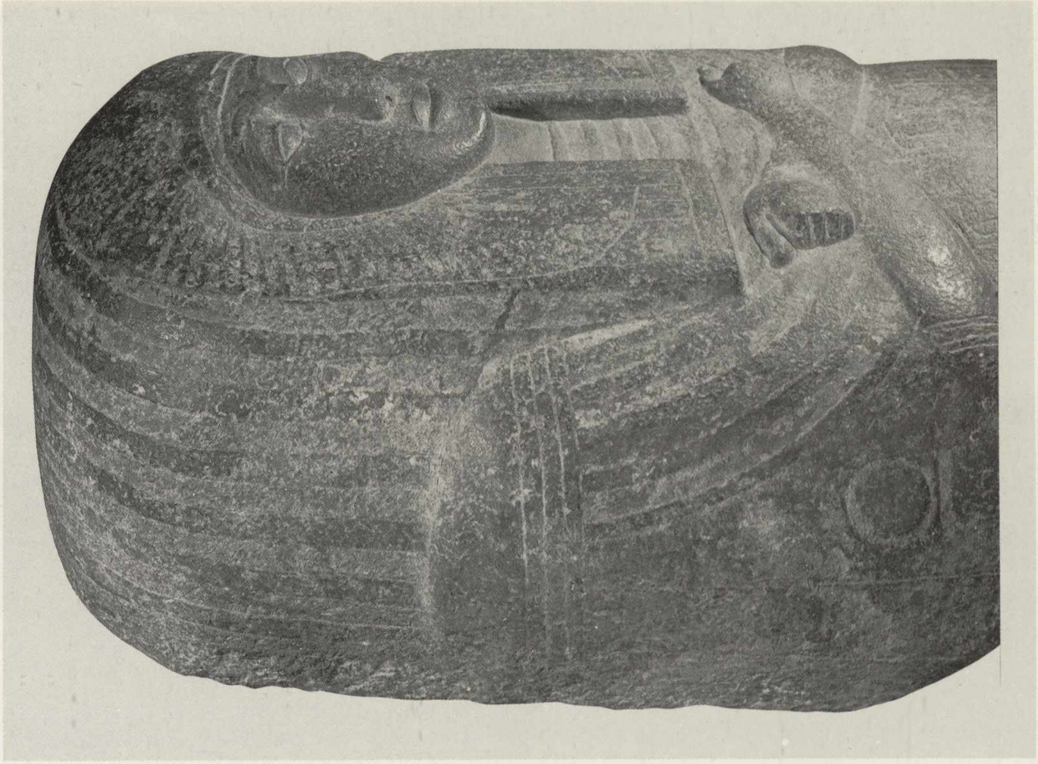
210. L'ingresso della tomba del principe Khaemuaset, figlio di Ramesse III, nella Valle delle Regine. In primo piano si vedono, scompostamente accatastati, sarcofagi lignei e mummie delle dinastie XXII-XXV, epoca nella quale queste tombe, e quella vicina di Sethherkhepeshef, furono utilizzate come sepolcreti comuni. Sullo sfondo si intravvede la scena del «trionfo di Osiri» e ai lati degli stipiti due figure di geni funerari, guardiani delle porte.

211. Tomba di Amonherkhepeshef (n. 55), figlio di Ramesse III: rilievo dipinto della parete di fondo della prima sala. A sinistra lo stipite della porta di accesso al corridoio con le titolature del re, al centro la dea Hathor che accoglie il sovrano Ramesse III, seguito dal figlio che porta nella sinistra un flabello. Si notino, in questa come nelle analoghe scene di queste tombe principesche, le ricchissime vesti e le elaborate acconciature dei personaggi.

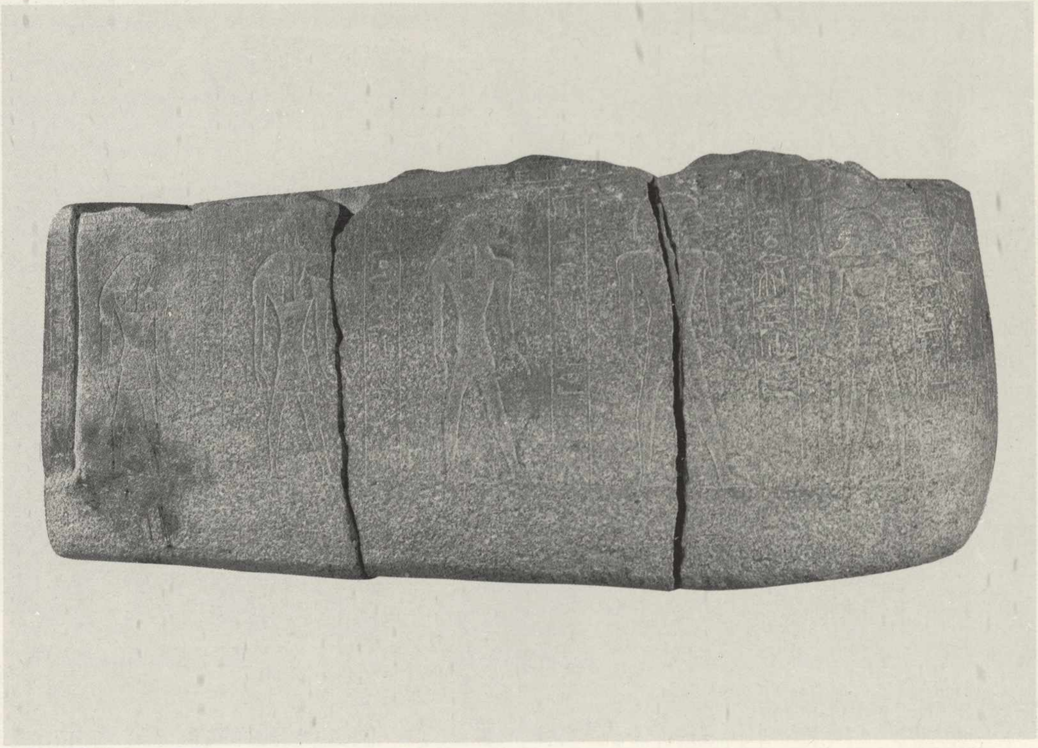
212. Tomba di Amonherkhepeshef: rilievo dipinto della prima sala. In questa scena, come in altri casi (per esempio la sala di fondo della tomba di Khaemuaset), il re è solo davanti alle divinità. Qui Ramesse III viene accolto da due dei quattro figli di Horo: Hapi a testa di babbuino e Kebehsenuf a testa di falco.

ruolo subordinato del principe e non necessariamente di un'età infantile), recante nella destra il flabello e con la sinistra generalmente sollevata a palma in fuori in atto di venerazione (tav. 211). Particolarmente notevoli, in tutte le rappresentazioni, sono le acconciature e gli abiti dei singoli personaggi (siano essi re, principi o divinità), di grande varietà e ricchezza (tav. 212), in contrasto con le assai più sobrie raffigurazioni delle età precedenti. La costante – e preponderante – presenza del faraone (che in alcuni casi – come nella stanza finale della tomba di Khaemuaset – appare addirittura solo davanti alle divinità [tav. 215], mentre – sempre nella tomba di Khaemuaset – il principe è solo nelle due stanzette a lato dell'ingresso) e della sua titolatura, è stata spiegata sia come una presenza protettrice (il faraone come *magic voice* per il figlio), sia come un espediente da parte del sovrano per assicurarsi maggiori possibilità di sopravvivenza (anche in presenza di eventuali – e facilmente pronosticabili – attentati alla sua tomba) perpetuando la sua presenza nelle tombe dei figli. In alcune iscrizioni il re è chiamato «l'Osiri», ma questo non implica necessariamente che egli fosse morto al momento in cui veniva decorata la tomba, chè anzi tutto fa supporre che i lavori siano stati fatti mentre sia il re sia i principi erano ancora in vita.

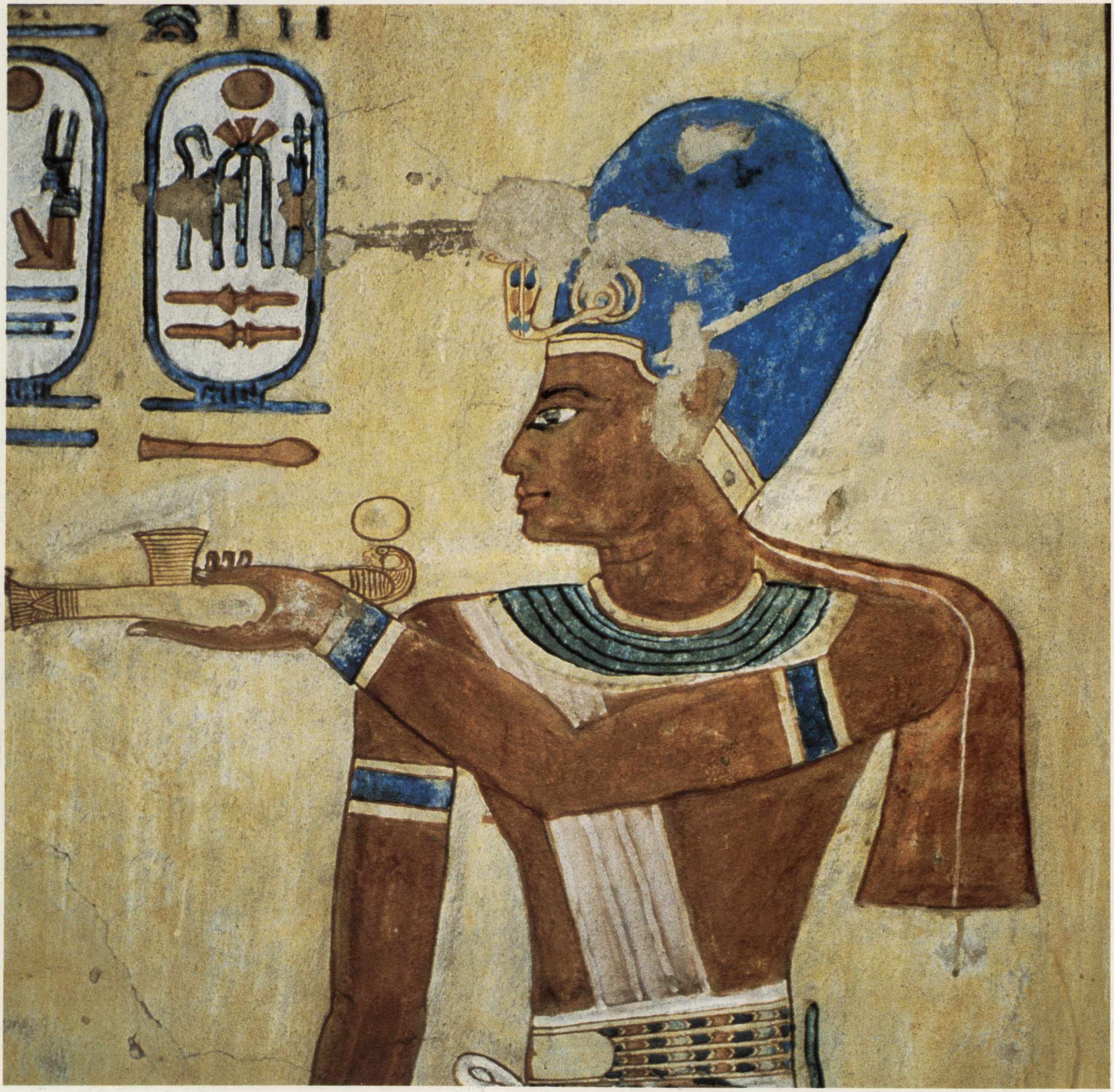
Le divinità rappresentate sulle pareti sono soprattutto quelle connesse con l'aldilà: Anubi, Osiri (che però stranamente sono assenti dalla tomba di Amonherkhepeshef – ma la camera del sarcofago non fu decorata forse per mancanza di tempo), Thot, Ptah, Iside, Nefti, Maat, Selki e Hathor cui si aggiungono i quattro figli di Horo che presiedono alla conservazione delle viscere. Sono presenti anche divinità solari come Ra-Harakhte. Le porte e i portali (capitoli 145 e 146 del Libro dei Morti) appaiono, assieme ai geni loro guardiani, nelle tombe di Khaemuaset e di Amonherkhepeshef. In tutte le tombe le divinità sono volte verso l'ingresso ad accogliere il faraone seguito dal figlio, che



213. Coperchio frammentario del sarcofago rinvenuto nella tomba di Paraherunemef, figlio di Ramesse III (n. 42). Il sarcofago, che appartenne non al proprietario della tomba ma a una donna di cui ignoriamo il nome, è del tipo mummiforme, di granito rosa e conserva vistose tracce di pittura. Al centro del cooperchio una colonna di geroglifici porta un'invocazione a Nut, mentre ai due lati restano parti delle figure di Iside e Nefti.



214. Cassa del sarcofago femminile rinvenuto nella tomba di Paraherunemef. Di granito rosa come il coperchio, con resti di pittura, mostra vistose tracce del fuoco che ha devastato le tombe, nonché dei tentativi dei ladri di segarne le pareti. Sul lato le figure dei quattro figli di Horo protettori delle viscere e precisamente da sinistra, Kebehsenuf a testa di falco, Duamutef a testa di canide, Hapi a testa di babbuino e Imset a testa umana. Le colonne di geroglifici riportano le consuete formule funerarie messe in bocca alle quattro divinità. Sulla destra, in corrispondenza del capo della mummia, una divinità a testa di ibis che rappresenta uno dei venti dei quattro punti cardinali. La tipologia del sarcofago si rifà a quella dei sarcofagi lignei della XVIII e XIX dinastia.



215. Tomba di Khaemuaset, particolare di un rilievo dipinto dell'ultima camera, rappresentante il faraone in atto di offrire l'incenso e di fare una libazione.

appare come proveniente dall'esterno, dal mondo dei vivi, e addentrantesi verso la parete di fondo su cui campeggia il trionfo di Osiri, ossia la doppia rappresentazione del dio Osiri sul trono, ai lati della titolatura del sovrano che domina al centro.

La tomba di Paraherunemef, già nota al Lepsius che la riprodusse nei suoi *Denkmäler*, fu solo esplorata e ripulita da Schiaparelli che ne fece anche una breve descrizione. Essa consisteva di una scala a cielo aperto, di un corridoio, di una sala a quattro pilastri e di una saletta laterale cui si accede dalla destra. Quest'ultima non è decorata, mentre sulla parete a sinistra della porta che dà accesso alla sala del sarcofago è rappresentata una regina (cosa del tutto eccezionale nelle tombe dei principi) che è forse una successiva proprietaria della tomba (non sappiamo se il principe cui la tomba era dedicata l'abbia mai realmente occupata), cui potrebbe appartenere il sarcofago di granito rosa ivi ritrovato e attualmente al Museo di Torino (il nome della regina non appare né sul rilievo né sul sarcofago). Il sarcofago, monumentale, è mummiforme e sul coperchio appare a rilievo un volto femminile rotondo, incorniciato da una parrucca (tav. 213). Le braccia emergono dalle fasce e le mani sono chiuse a pugno. Il coperchio è mutilo nella parte centrale, ma, ai lati di due colonne centrali di geroglifici, si vedono ancora due figure di Iside e Nefti in preghiera. Sul rialzo dei piedi sono rappresentate due figure di Anubi accosciato con il flagello. Sulle pareti della cassa Anubi, Osiri e Horo (tav. 214) avanzano verso due geni a testa di ibis che rappresentano i venti dei quattro punti cardinali (qui ne sono presenti solo due). Sui lati dei piedi, sia del coperchio che della cassa, sono due *ded* con altri simboli divini. La cassa, fratturata e con tracce di bruciature, reca ancora notevoli tracce di colore. La tipologia del sarcofago rientra in quella ben nota dei sarcofagi mummiformi del Nuovo Regno, con la decorazione a fasce incrociantesi ad angolo retto a imitazione delle fasce che

216. Particolare del sarcofago mediano dell'architetto Kha, XVIII dinastia. Sulle pareti laterali sono raffigurate divinità funerarie (non visibili nella foto) e un dio dei venti a testa di ibis, il cui ruolo è quello di ridare il respiro al naso del defunto.

217. Ramesse III rende omaggio a Harsiese, particolare di rilievo dipinto nella tomba di Khaemuaset. Il faraone porta la corta parrucca a caschetto e leva la mano destra di fronte al dio, stante, con testa di falco sormontata dalla corona atef.

trattenevano le bende delle mummie. Si vedano ad esempio i sarcofagi della tomba di Kha (metà XVIII dinastia) che hanno lo stesso tipo di decorazione a fasce tra le quali si stagliano le immagini dei quattro figli di Horo e dei geni dei venti (216).

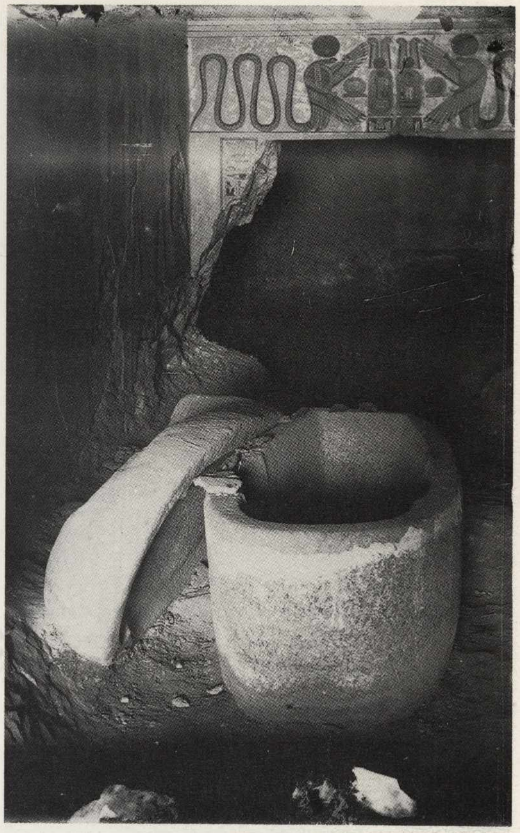
Le tombe di Khaemuaset e di Sethherkhepeshef, che si trovavano nella stessa zona della necropoli, al fondo della diramazione meridionale della Valle, sono piuttosto simili sia come pianta che come decorazione. La prima consta di due corridoi (il primo ha due salette laterali) e una sala finale di non grandi dimensioni; mentre la seconda, dopo i due corridoi, ha una sala piuttosto grande con due annessi, uno nella parete di fondo, l'altro in quella di sinistra. Le scene figurate e le iscrizioni ripropongono, sia pure in un ordine leggermente diverso, le figure degli dei che si fanno incontro al re e al figlio (tavv. 211, 212), ma nella tomba di Khaemuaset sono presenti le Porte 9-16 del Libro dei Morti, mentre in quella di Sethherkhepeshef si trovano solo alcuni guardiani.

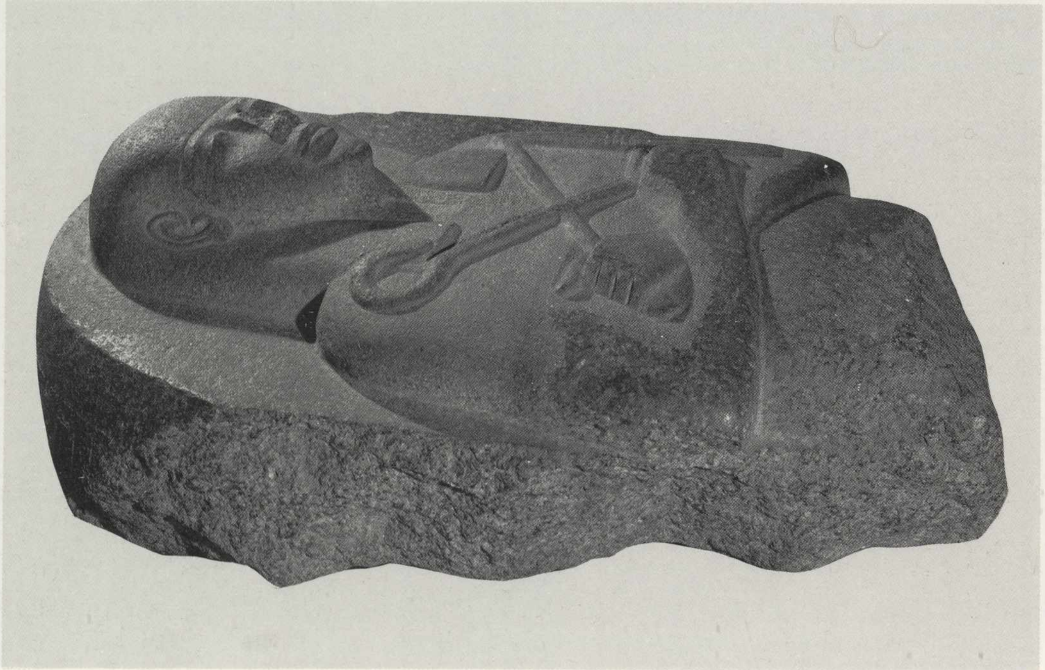
Dalla tomba di Khaemuaset proviene, e si trova al Museo di Torino, un frammento di coperchio del sarcofago di granito rosa. Si tratta della metà superiore di un sarcofago a profilo arrotondato, su cui spicca, in rilievo, la parte superiore della figura del defunto, con volto tondo, *nemes* e braccia incrociate sul petto reggenti le insegne osiriane: lo scettro *heqa* e il flagello (tav. 216). Sul bordo una iscrizione sembra alludere al dono del sarcofago da parte del successore di Ramesse III, il faraone Ramesse IV.

Lontana dalle precedenti, sul fondo della diramazione settentrionale, era invece la tomba di Amonherkhepeshef, la meglio conservata delle tre. Essa si distingue anche per una diversa pianta, con una grande sala di ingresso che dà sulla destra accesso a una sala minore non decorata, un corridoio, con una saletta laterale non decorata, e con rappresentazioni delle Porte 5-9 e una sala finale in cui si trovava il grande sarcofago di granito rosa, di assai modesta qualità (tuttora nella tomba), al cui interno si rinvennero due piccoli frammenti di una cassa di legno a vernice gialla e «pochi e scomposti resti di uno scheletro, che si sarebbero detti appartenere alla mummia di un adolescente» (tav. 219).

Di due altre tombe della stessa dinastia Schiaparelli dà solo notizia, dato che esse erano già conosciute da tempo, osservando come la tomba di Tyti, anch'essa di età ramesside benché simile stilisticamente a quelle dei principi, ne differisca però notevolmente per il fatto che in essa, come del resto in tutte le altre tombe femminili, non compare mai la figura del faraone (e ciò rende anche spesso difficile stabilire di chi esse siano parenti).

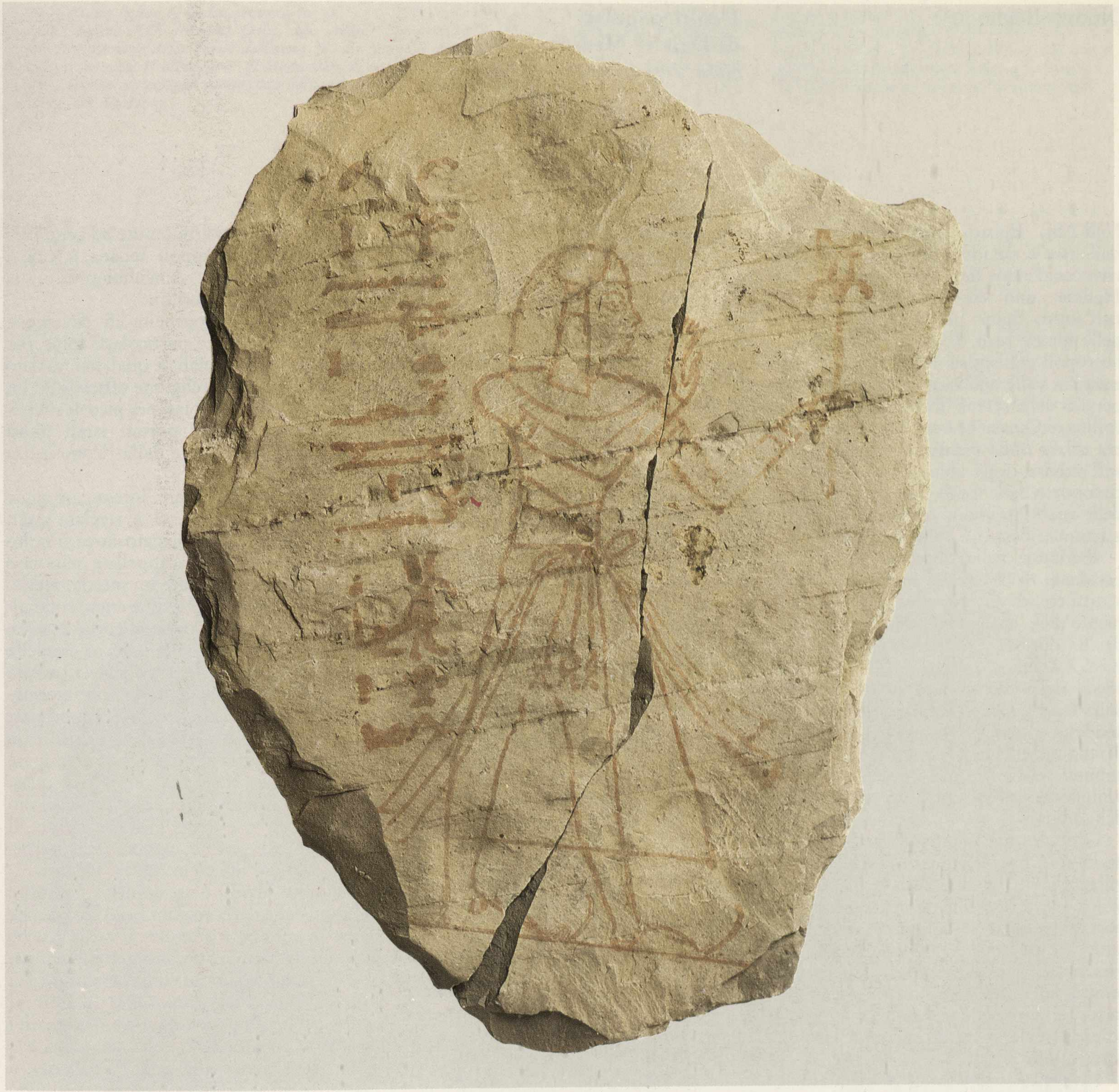
Occorre infine segnalare che qui furono rinvenuti molti ostraca di calcare (schegge provenienti dalla escavazione delle tombe), sia figurati sia scritti (tav. 220). I primi sono schizzi o appunti di disegnatori, i secondi riportano brevi notizie relative soprattutto all'andamento dei lavori nella necropoli e sono pertanto di estremo interesse per la storia della zona in questo periodo.





218. Frammento di sarcofago rinvenuto nella tomba del principe Khaemuaset. Di granito rosa, a profilo ellittico, reca la parte superiore di una figura giacente, con parrucca liscia, che stringe nelle mani lo scettro heqa *e il flabello. Sul bordo, parte di una iscrizione che sembra alludere al dono del sarcofago da parte di Ramesse IV: «Io, sono salutato dall'Osiri-re, Signore delle Due Terre, Heqa-Maat-Ra Setep-en-Amon, il figlio di Ra, Signore delle Corone, Ramesse....».*

219. Tomba di Amonherkhepeshef, porta di accesso alla camera del sarcofago. Sull'architrave il disco solare alato e sugli stipiti le titolature di Ramesse III. Al centro della sala, aperto, un rozzo sarcofago mummiforme di granito rosa (tuttora nella tomba ma spostato nell'ultima sala) e sullo sfondo la porta che dà accesso all'ultima sala con l'architrave ornato da due urei alati nell'atto di proteggere i cartigli del faraone.



220. Ostracon dipinto rappresentante il principe Sethherkhepeshef. Si tratta di un accuratissimo disegno preparatorio per la decorazione della tomba, tracciato in inchiostro rosso su una scheggia di calcare, il materiale abbondantissimo ed economico che risultava dallo scavo delle tombe stesse e che era impiegato (assieme a cocci di terracotta) per schizzi ed appunti al posto dell'assai più costoso papiro.

I culti popolari di Deir el Medina

Mario Tosi

Nell'Alto Egitto, non molto lontana dall'attuale cittadina di Luqsor, ma sulla riva occidentale del Nilo, si trova Deir el Medina, uno dei villaggi operai sorti nell'antico Egitto per ospitare gli artefici delle tombe reali. Il villaggio sorge nella necropoli dell'antica Tebe, in una piccola e stretta valle addossata ad occidente alle pendici della catena libica e ad oriente alla collina di Qurnet Marrai: la sua ubicazione era celata onde mantenere la discrezione sull'attività degli abitanti. Il villaggio è circondato dalle tombe degli operai, molte delle quali esprimono nelle pareti decorate a tempera l'estro e l'abilità degli artisti.

«Servitori nella Sede della Verità ad occidente di Tebe» era il titolo riservato a tutti coloro che lavoravano per l'allestimento della tomba del faraone nella Valle dei Re durante il Nuovo Regno (XVIII-XIX-XX dinastia, circa 1550-1081 a.C.); «Sede della Verità» era la designazione della tomba reale in costruzione. Il titolo suddetto compare nelle iscrizioni lapidarie dei monumenti funerari, mentre sui papiri amministrativi, redatti in ieratico, vi è semplicemente la qualifica di «operaio della tomba».

Generazioni di operai ed artigiani hanno vissuto per oltre quattro secoli in quel villaggio non lontano dalla Valle dei Re; la località è denominata attualmente con voce araba «Deir el Medina: convento della città», a ricordo dei monaci copti che vissero nel V e VI secolo d.C. nell'antico tempio faraonico edificato forse da Thutmosi III, in seguito riedificato in epoca tolemaica, ed infine trasformato in convento.

L'abitato a forma ovale è circondato da un muro di cinta che racchiude una settantina di case; le abitazioni sono contigue, disposte a lisca di pesce, perpendicolari ad un passaggio centrale che attraversa da nord a sud la struttura urbanistica. Una necropoli ramesside, circa cinquanta tombe decorate, sorge poco distante dalle case, ad occidente, nella parte superiore del versante della montagna libica, mentre tutta la parte centrale è occupata da un cimitero della XVIII dinastia. Un altro cimitero situato sul lato est del villaggio lungo il versante di Qurnet Marrai, risale alla prima metà della XVIII dinastia. Sulle pareti delle tombe decorate si possono scorgere esempi di pittura ramesside, mirabili per scioltezza di immagini, limpidezza e vivacità di colori.

Gli operai ed artigiani che vivevano con le loro famiglie nel villaggio di Deir el Medina erano legati al culto ufficiale degli dei di Tebe da cui dipendevano, ma la loro devozione era anche rivolta per motivi personali ad altri dei; a causa della loro attività essenzialmente funeraria essi adorarono in modo particolare le divinità della necropoli e le divinità solari, connesse ai concetti di morte e di rinascita (tav. 221). Queste persone, essendo al servizio del faraone, erano inoltre tenute ad onorare i patroni della necropoli tebana e cioè i sovrani divinizzati: Amenhotep I e sua madre Ahmosi Nefertari.

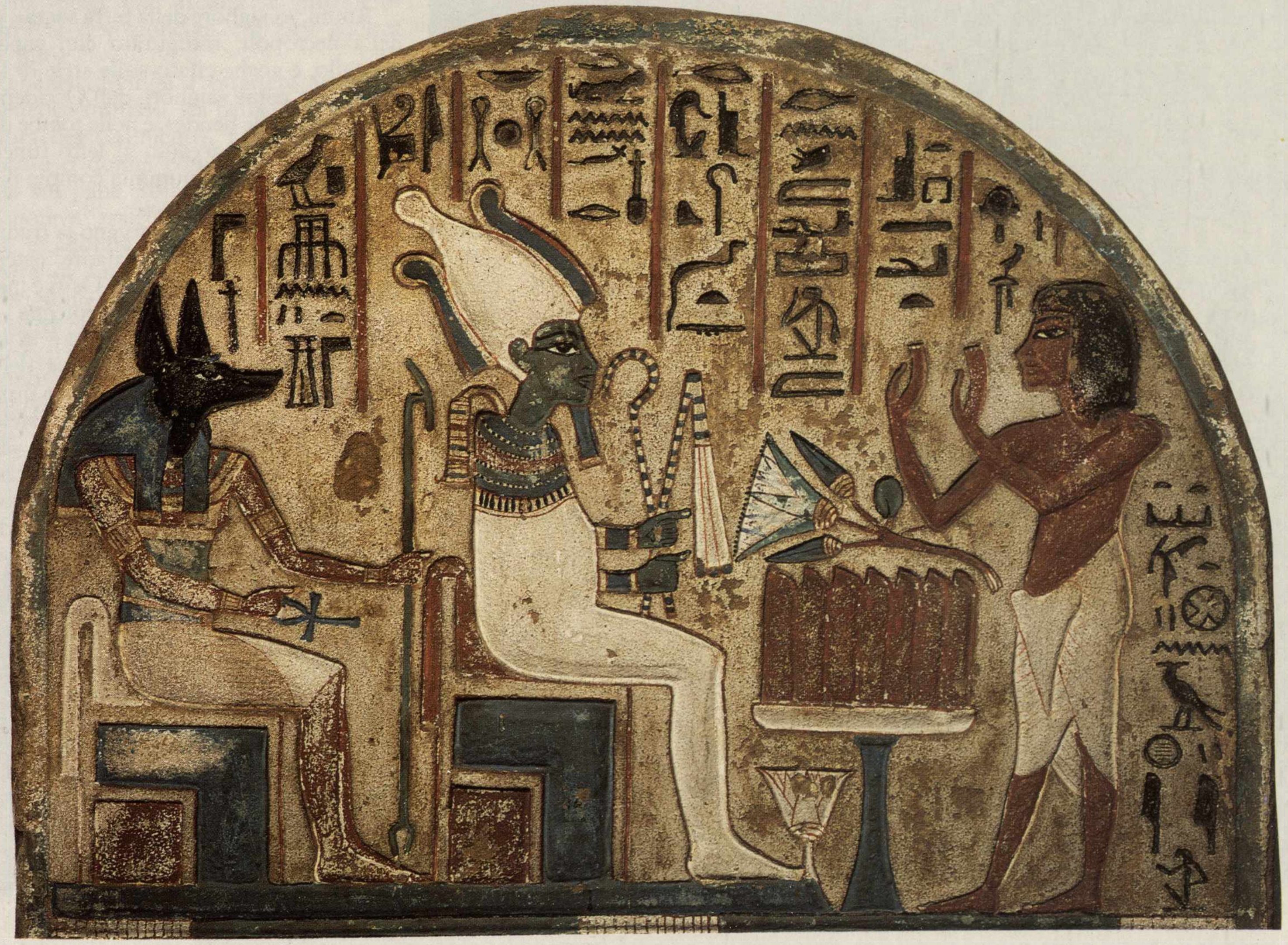
Da questa eterogeneità di devozione sono nate credenze particolari, forse più formali che sostanziali, le quali hanno dato vita a fianco della religione ufficiale ad un insieme di culti popolari per piccole divinità, geni e semidei portati sugli altari domestici dall'amore e dalla riconoscenza dei fedeli.

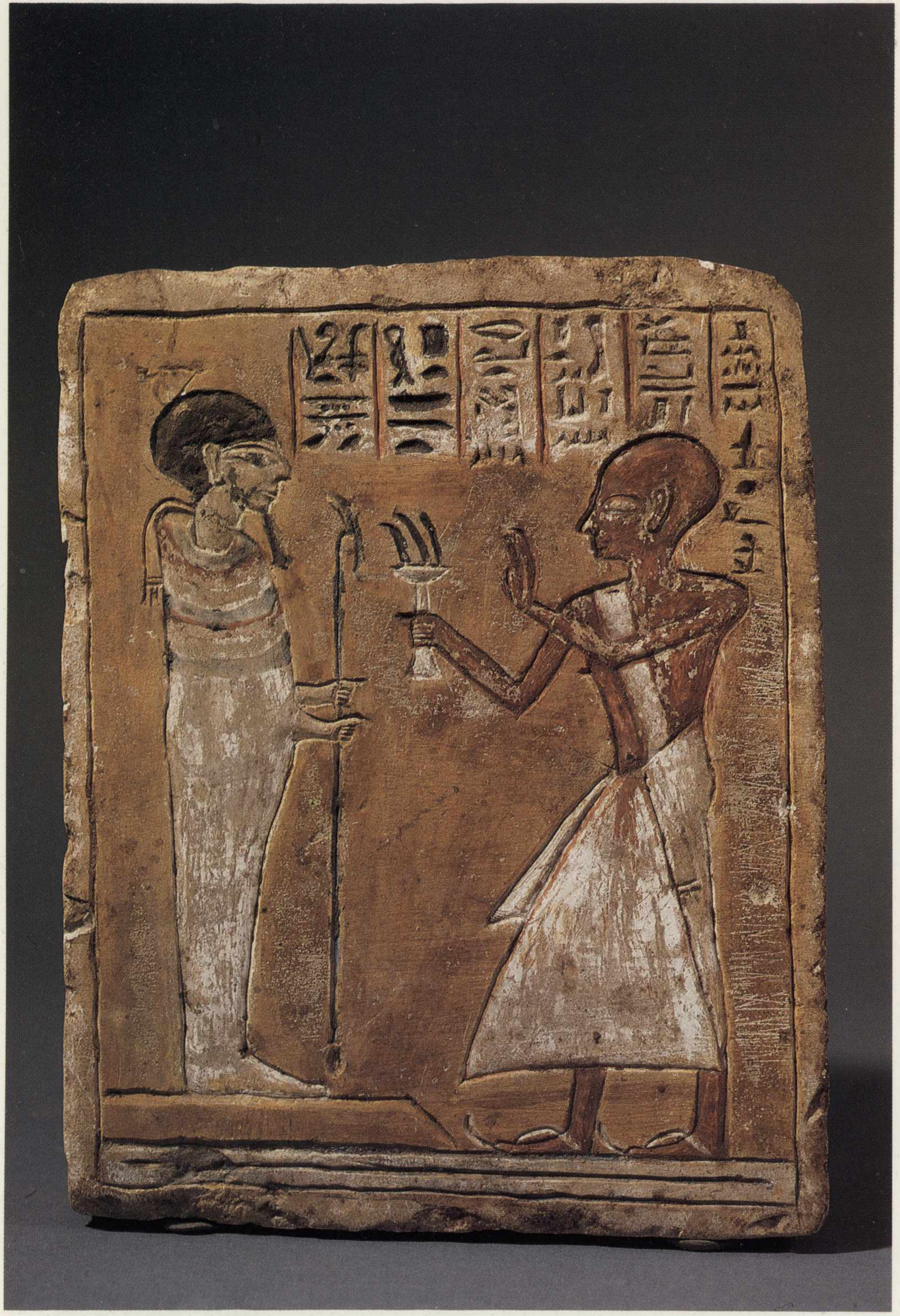
La religione popolare, intesa cioè come praticata dal popolo, ci è rivelata dagli scavi compiuti nel villaggio dove il culto veniva celebrato nelle cappelle e nelle case stesse che avevano tutte un piccolo altare. Gli operai di Deir el Medina erano suddivisi in confraternite votate al culto di varie divinità e ciascuna aveva una sua cappella particolare: finora ne sono state ritrovate quaranta. Nelle cappelle, le confraternite tributavano il culto agli dei più importanti: Osiri, signore di Abido e di Busiri, è la divinità funeraria per eccellenza e compare su numerose stele in compagnia quasi sempre di Anubi (tav. 222). Osiri è «il dio grande che è a capo dell'Occidente, il principe dell'eternità, signore della perpetuità, signore del cielo, re dei viventi».

Ptah di Menfi, patrono degli scultori e decano delle corporazioni, «dio grande che ama la verità», e Khnum, il creatore che dà vita agli uomini, il signore di Elefantina, sono entrambi adorati come demiurghi. La presenza di Ptah (tav. 223) a Deir el Medina ha una sua ragion d'essere: ivi esisteva un santuario dedicato a lui e a Mertseger nella «sede della Perfezione», a poca distanza dal villaggio operaio, lungo la strada che portava alla Valle delle Regine. Il dio Thot, ibis o cinocefalo, «signore di Ermopoli, dio grande, signore dell'eternità che fa la perpetuità, signore del cielo, re degli dei», si trova su diverse stele provenienti da Deir el Medina; la presenza del «signore dei geroglifici» così nel cimitero come nelle case del villaggio-operaio, è giustificata dalla protezione offerta da Thot a tutti gli artigiani del

221. Statuetta lignea di Qaha, proveniente da Deir el Medina (XIX dinastia). Qaha, capo della squadra nella Sede della Verità dall'anno 38° di regno di Ramesse II all'anno 2° di Merneptah, è raffigurato con un'insegna sormontata dalla testa di falco del dio Horo.

222. Stele centinata in arenaria dipinta di Nakhi, proveniente da Deir el Medina (fine XVIII-inizi XIX dinastia). Nakhi, «servitore nella Sede della Verità», è raffigurato in atto di adorazione degli dei Osiri e Anubi seduti su troni cubici; davanti agli dei un altare con offerte, mentre accanto ai piedi di Osiri è un fior di loto bianco. Nel registro centrale e in quello inferiore, che non si vedono nella riproduzione, Nakhi e la moglie Nefertari ricevono le offerte di numerosi figli.





pennello, essendo egli patrono delle confraternite degli scribi e dei disegnatori. Thot, anticamente associato con la luna, onde la denominazione Thot-luna, è spesso raffigurato con la testa di ibis, il crescente lunare sul capo, seduto sulla barca sacra insieme al cinocefalo, suo animale prediletto, che gli porge l'occhio *udjat,* emblema lunare (tav. 225). Nessuna cappella sembra essere stata dedicata a Thot, però il Drovetti prima e poi Baraize, Schiaparelli e Bruyère hanno scoperto durante i loro scavi accanto al tempio di Deir el Medina numerosi ex voto consacrati a Thot ibis o al cinocefalo. Ciò conferma una grande devozione a Thot che le pitture delle tombe e le stele stabiliscono in modo inconfutabile.

Anubi, «il signore della terra sacra», cioè della necropoli, raffigurato con capo di sciacallo, è anche citato sulle stele di Deir el Medina come «signore dell'Occidente e colui che è nelle bende», e nelle tombe degli operai è dipinto accanto al letto funebre, mentre chino sulla mummia compie il rito dell'apertura della bocca.

I culti domestici conservano la tradizione sempre viva della dea-madre, estesa a parecchie dee: Iside, sposa di Osiri e madre del dio Horo che essa protegge con amorosa sollecitudine, ha l'altare in ogni casa; essa è generalmente la dea del focolare, invocata con nomi diversi e qualificata con numerosi epiteti. In una stele di Torino, Iside è invocata come la «cima grande d'Occidente», epiteto proprio di Mertseger, dea della necropoli di Tebe.

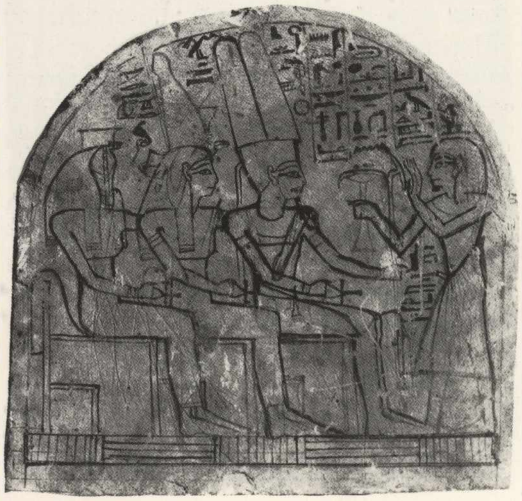
Satet ed Anuqet, dee della regione della prima cateratta, erano le due spose o paredre di Khnum, signore di Elefantina. Anuqet è la dea che «abbraccia il Nilo» e lo costringe nelle voragini della cateratta; nelle pitture parietali della tomba n. 335 dello scultore Nakhtamon essa compare accanto a Tueret e a Satet. Quest'ultima, «signora di Elefantina», è «l'arciere che scaglia il nuovo Nilo come una freccia» e dona al defunto la vitalità impetuosa del fiume. Mut, «signora del cielo», sposa di Amon, è ricordata insieme al suo sposo ed alla dea Mertseger, mentre Sakhmet, la

223. Piccola stele rettangolare in calcare dipinto proveniente da Deir el Medina (XIX dinastia). Il dio Ptah antropomorfo, stante, stringe nelle mani lo scettro uas *mentre un fedele, il «servitore nella Sede della Verità» Penmennefer, anch'egli in piedi, gli offre un braciere acceso, in atto di adorazione. Il dio è collocato su un piedistallo avente la forma del segno* maat.

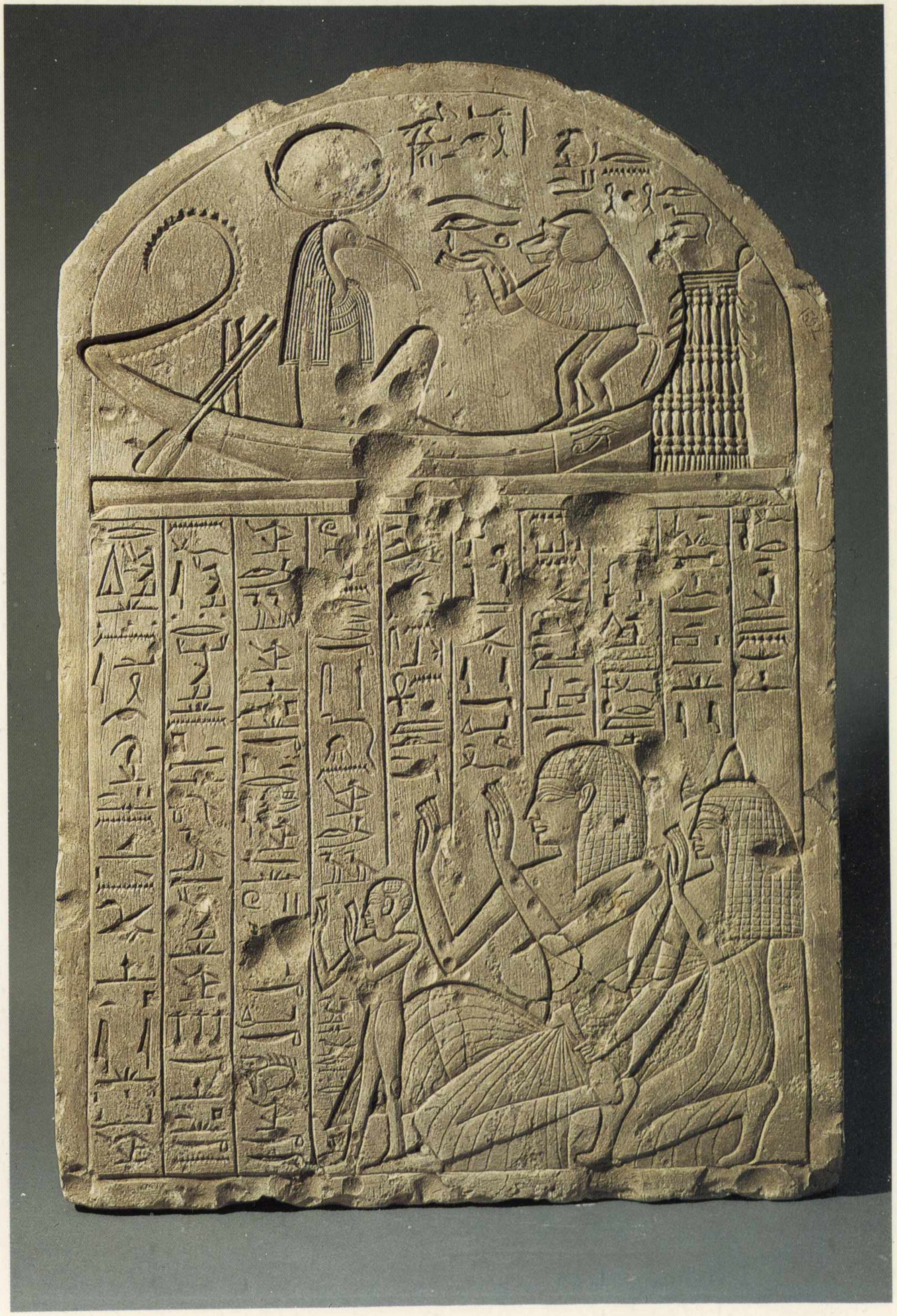
dea-leonessa di Menfi, «la grande, amata da Ptah», compare in compagnia di Ptah in frammenti parietali e stele rinvenute nel villaggio operaio (tav. 224).

Vi è poi Hathor, la vacca celeste della mitologia egizia, il cui nome «dimora di Horo» sembra elaborato dai teologi per indicare la madre del falco divino Horo. Divinità antichissima già citata nei «Testi delle Piramidi», essa presenta un aspetto cosmico, ma è anche dea funeraria. Hathor è associata nella necropoli tebana alla dea Nebethetepet di Eliopoli «occhio di Ra, che è nel suo disco, signora del cielo, sovrana di tutti gli dei». Nebethetepet era popolare nel cimitero operaio; il suo epiteto «colei che ascolta le preghiere» mostra la devozione di cui essa godeva (tav. 226).

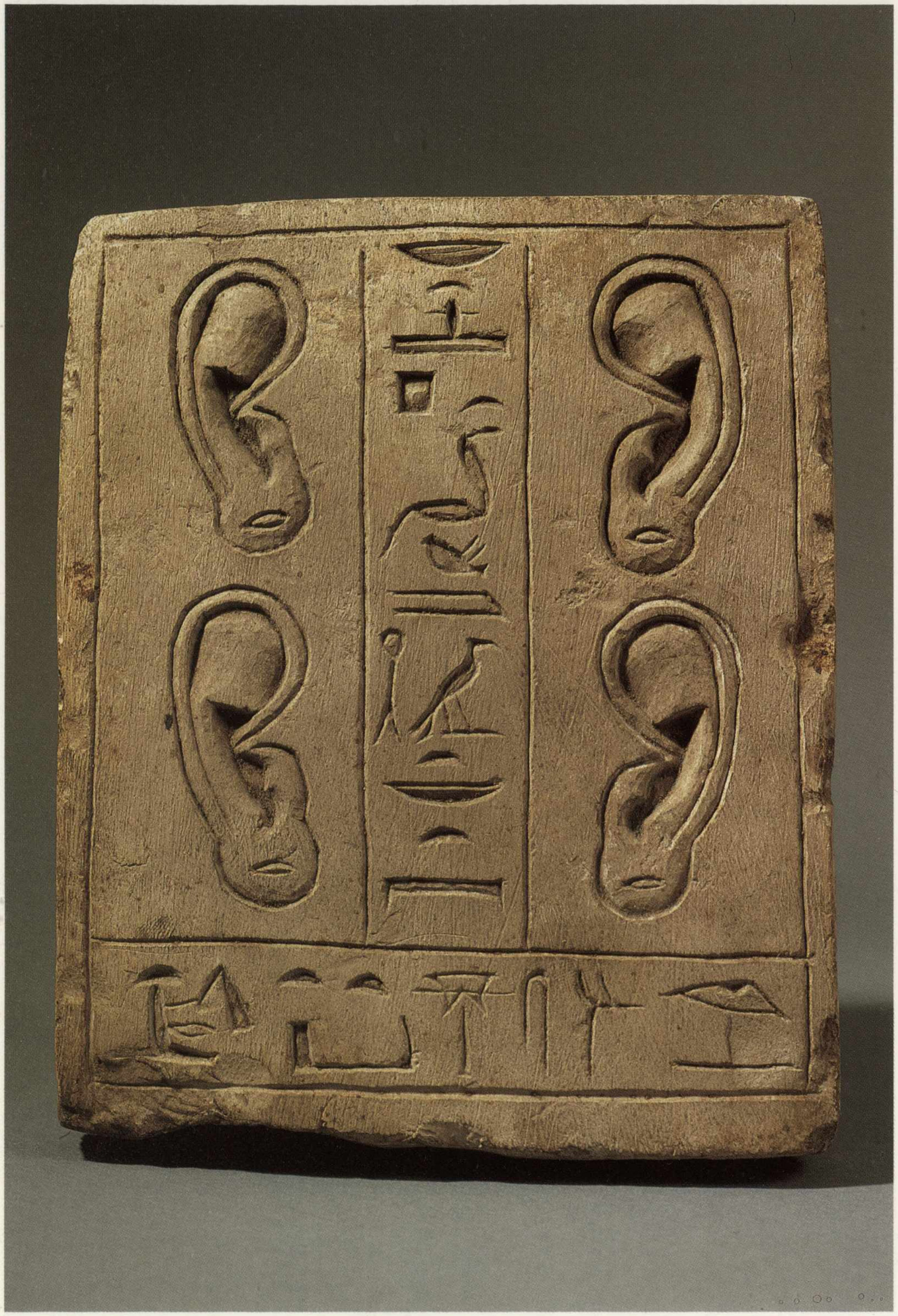
Renenet, divinità a carattere agreste e di benefico influsso, «la bella, la clemente, signora degli alimenti», raffigurata come serpente o donna con testa di serpente, vigila sul pane, sull'acqua e su tutto ciò che poteva assicurare la vita materiale. Essa è adorata come «augusta, amata, signora di una bella esistenza, ricca di provvigioni», ed è rappresentata in tutte le case degli operai e in particolare nelle cucine, tra il forno e la madia. A lei si offrono le primizie dei pasti: la prima goccia d'acqua, di birra o di vino, il primo pezzo di pane e, all'epoca del raccolto, le



224. Stele centinata in calcare di Makhu, proveniente da Deir el Medina (XIX dinastia). Il defunto Makhu, «servitore nella Sede della Verità», in piedi offre con la mano destra un braciere in cui brucia incenso e solleva la sinistra in atto di adorazione agli dei Amon-Ra, Mut e Mertseger, raffigurata quest'ultima con testa di serpente. La scena fu disegnata con inchiostro rosso poi ripassato in nero.



225. Stele abbaino in calcare che appartenne allo «scultore nella Sede della Verità» Neferrenpet, vissuto a Deir el Medina nel XIII secolo a.C. Il dio raffigurato sulla barca divina è Thot con testa di ibis, disco solare e crescente lunare; di fronte a lui, un cinocefalo sacro gli porge l'occhio sinistro udjat, *simbolo lunare. Nel registro inferiore Neferrenpet e sua moglie Huinofre sono inginocchiati in in atto di adorazione, mentre la figlioletta Uerel è in piedi.*



prime spighe di frumento (tav. 227). Granelli d'incenso sono bruciati davanti all'immagine delle dee raffigurate su minuscole stele in calcare o su semplici ostraca: numerosi sono quelli su cui è disegnata Mertseger, la dea della necropoli di Tebe, sotto forma di serpente di fronte ad un altare con offerte. Una semplice iscrizione, a volte molto breve, ricorda il nome delle dee e quello dell'offerente. Anche altri dei principali trovano posto nel pantheon della necropoli tebana: il dio Ra-Harakhte (teocrasia di Ra con Horo dell'orizzonte), ieracocefalo, è raffigurato in alcune stele, ora a Torino, seduto sulla barca solare o in piedi, sotto forma umana con testa di falco; in un'altra stele è assimilato ad Amon-Ra e sulla barca divina compare solamente il disco solare.

Amon è rappresentato in forma umana con la sposa Mut ed il figlio Khonsu, la triade tebana; tuttavia sulla riva sinistra Amon a volte si unisce ad Hathor ed il loro figlio è Harmakhis, cioè Horo nell'orizzonte. Amon-Ra era venerato a Deir el Medina ovviamente per l'influenza che il clero tebano esercitava anche in quella località ed il suo culto, trasportato dal tempio di Karnak sulla riva sinistra, mostra alcuni aspetti particolari; su alcune stele compaiono i seguenti epiteti: Amon-Ra «del buon incontro» e Amon-Ra «signore del Ramesseo». Il dio appare in immagini popolari e zoomorfe su altri reperti, come «pa Rehni nefer: il buon ariete», «Menet-neferet: la buona rondine», «Tamit-neferet: la buona gatta» e «Smenneferet: la buona oca» (tavv. 228, 229).

La testa dell'ariete di Amon è il più diffuso tra i simboli di questo dio nella necropoli. Nel Museo di Torino vi è la statua del «servitore nella Sede della Verità» Penmerenab, che tiene davanti a sé la testa dell'ariete posata su uno zoccolo; l'operaio in questione era il proprietario della tomba n. 322 nella zona nord del cimitero di Deir el Medina (tav. 230).

Tutti i monumenti di Deir el Medina e in particolare quelli funerari testimoniano il rispetto dei miti, da quello di Osiri

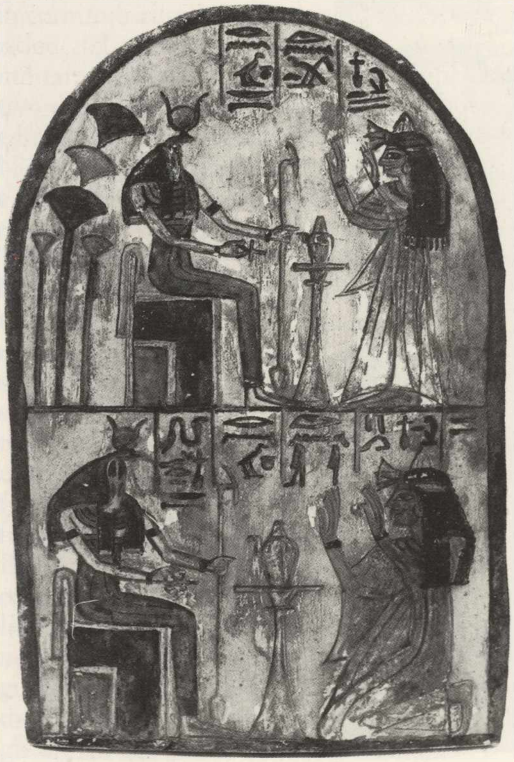
226. Stele rettangolare in calcare di Uesersatet, proveniente da Deir el Medina (XIII secolo a.C.). Viene consacrata alla dea Nebethetepet «colei che ascolta la preghiera» questa piccola stele, ornata da quattro grandi orecchie, nella speranza che la divinità sia in grado di ascoltare e possa esaudire la preghiera di Uesersatet.

legato alla morte a quello di Horo relativo alla rinascita; le testimonianze nelle case esaltano principalmente le diverse divinità che proteggono la nascita, tuttavia è Horo che viene adorato con particolare devozione sotto numerosi aspetti.

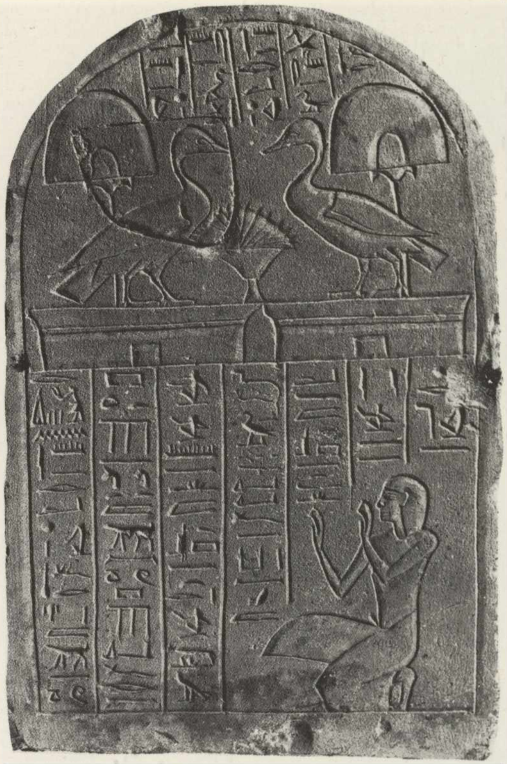
Nel villaggio sono anche ricordati alcuni dei stranieri, la cui importazione in Egitto fu una conseguenza diretta della politica imperialistica dei sovrani egizi durante il Nuovo Regno, che aveva permesso a nuclei di popolazioni asiatiche l'ingresso nel paese. Questi dei, adorati all'origine esclusivamente dagli stranieri, furono rapidamente adottati dalla popolazione locale ed assimilati a certe sue divinità, forse perché essi non erano rivestiti come i numi egizi di quel carattere maestoso che sovente tiene lontana la gente umile; inoltre esercitavano l'attrattiva della novità. La dea Qadesh «signora del cielo», importata dal Levante, è raffigurata nuda in piedi su un leone, suo animale sacro, e tiene in una mano uno o due serpenti e nell'altra boccioli di loto. Assimilata ad Hathor, essa reca sul capo il modio con il disco solare ed il crescente lunare. Qadesh «la signora di tutti gli dei, occhio di Ra senza pari» si unisce spesso a Min itifallico, antico dio di Copto e Panopolis, «signore del deserto orientale», e per questo in relazione con le divinità cananee e siriane. Qadesh è anche raffigurata insieme al dio guerriero Reshep di origine cananea, detto «il signore della forza per mezzo dell'Enneade», a volte accostato a Seth-Sutekh, dio delle tempeste e della pioggia vivificante (tav. 231).

Anat «colei che esaudisce», «quella che sparge la rugiada», signora della vita come della morte, viene anch'essa da Canaan; «signora di Biblo» è «la forza dei viventi», ma assicura anche la continuità della vita dopo la morte. Astarte, dea della guerra e della morte, è molto popolare in Egitto insieme ad Anat, anch'essa dea bellicosa. Astarte «la signora valorosa sui cavalli», è spesso raffigurata nuda a cavallo mentre tende l'arco contro i nemici del faraone (tav. 232). Una parentela molto stretta collegava i culti delle dee madri e degli dei della fecondità in tutto l'antico Oriente; d'altra parte nel villaggio la dea Hathor godeva di gran favore, e così Min. L'antica pietà ingenua, che da secoli si rivolgeva innanzitutto alle dee madri e agli dei della fecondità, protettori della vita, coabita con gli elevati concetti spirituali connessi con la vita dell'aldilà, con l'immortalità dello spirito e con i dettami morali ad essa legati, che s'incontrano nelle tombe degli operai ove figurano immagini e testi relativi al Libro dei Morti e negli ipogei reali dove dominano invece i rituali noti come i «Libri dell'Oltretomba».

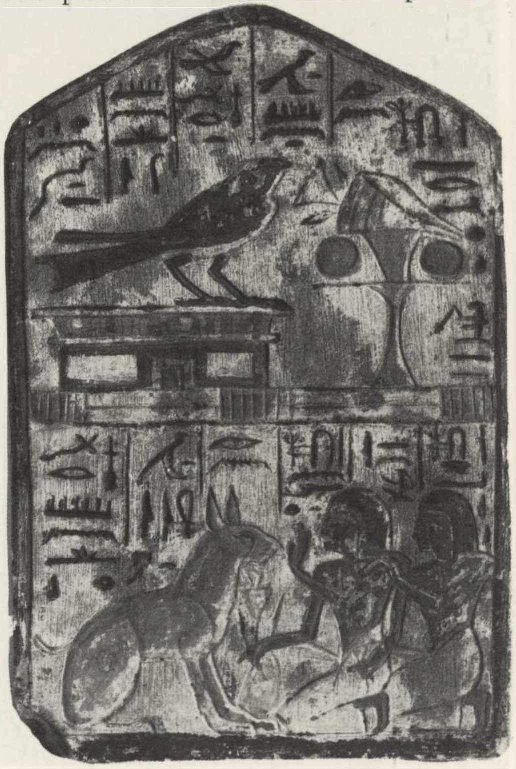
La predilezione degli artigiani della necropoli reale per le immagini di Bes, Hathor, Tueret e Mertseger è materia per uno studio interessante. Il dio nano Bes per il popolo tebano era un semidio, un genio, uno spirito benefico nonostante l'aspetto grottesco. Questa creatura dal piccolo corpo deforme ed orecchie di felino, forse ghepardo o leone, si presenta con piume di struzzo fra i capelli ed



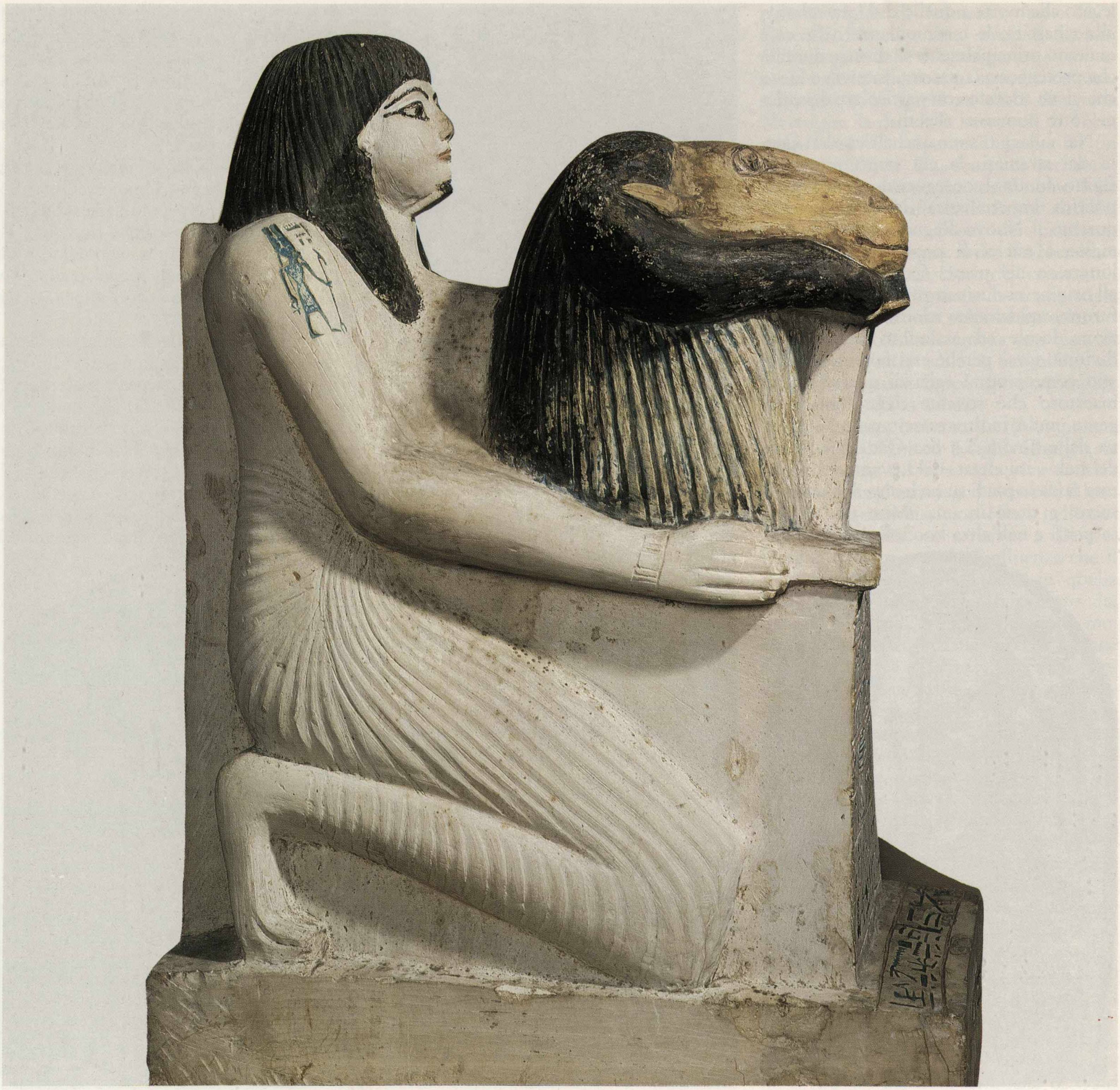
227. Stele centinata in calcare di Mutnofre, proveniente da Deir el Medina (fine XVIII-inizi XIX dinastia) con scena di adorazione della dea Renenet, rappresentata con testa di serpente e corpo femminile, da parte della defunta Mutnofre in piedi con le braccia alzate. La dea porta sull'acconciatura il disco solare tra le corna di bovina. La stessa dea, «signora del cielo», è adorata dalla defunta Inofre inginocchiata con le braccia levate in atto di adorazione, nel registro inferiore.



228. Stele centinata in calcare di Hui, proveniente da Deir el Medina (XIX dinastia). Sul frontone semicircolare due oche affrontate; accanto a ciascun animale un ventaglio da cerimonia, simbolo della regalità divina. «Smennefret»: la buona oca, è un'immagine popolare e zoomorfa del dio Amon-Ra. Accanto al dedicante Hui, «servitore nella Sede della Verità», è un testo in sette colonne, stralcio di un inno ad Amon-Ra «il più bello di volto in mezzo all'Enneade».



229. Stele centinata in calcare di Nebra, proveniente da Deir el Medina (XIX dinastia). Nel registro superiore è raffigurata una rondine posata su una cappella; accanto, un altare con offerte e fiori. Menet-nefert è la buona rondine, «fermissima per l'eternità»; il dedicante non è raffigurato, e vi è solo il suo nome Nebra, scriba disegnatore. Due uomini entrambi in ginocchio e con un mazzo di fiori in mano, adorano una gatta nel registro inferiore; essi sono Nakhtamon, scriba disegnatore, e un suo collega, Khai.

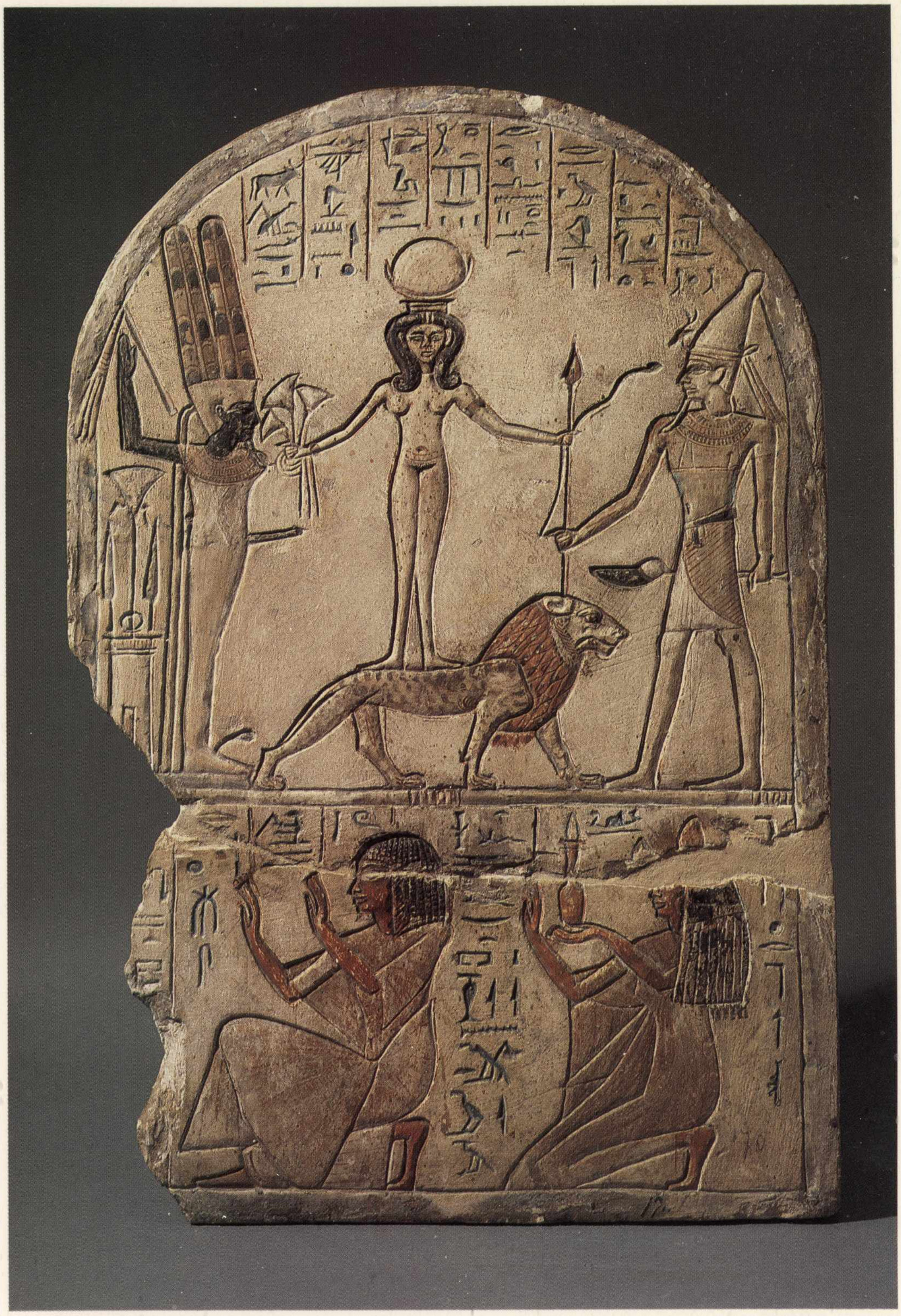


230. Statua in calcare di Penmerenab, proveniente da Deir el Medina (XIX dinastia). Il defunto, «servitore nella Sede della Verità», è raffigurato in ginocchio mentre tiene davanti a sé un alto piedistallo su cui poggia una grande testa di ariete, simbolo dell'animale sacro al dio Amon-Ra di Tebe.
Il testo geroglifico contiene una preghiera ad Amon-Ra, signore delle Due Terre, affinchè sia data vita, stabilità e salute a Penmerenab.

un'eterna smorfia resa più beffarda dalla larga lingua che ricade su una barba a ventaglio. Egli assiste le giovani puerpere e i bambini, protegge la gioia e l'amore, scaccia gli spiriti maligni con il suo aspetto che doveva incutere terrore in tutti gli esseri malvagi nocivi alle creature umane.

Bes ha differenti nomi, o epiteti con funzioni di nome, come la maggior parte dei personaggi divini: egli fa la sua apparizione in Egitto forse in epoca molto antica, ma è solo nel Nuovo Regno che la sua abituale immagine viene costantemente rappresentata ed il suo vero nome si diffonde. Secondo alcuni studiosi, egli compare nel Libro dei Morti (cap. 28 e cap. 145) sia pure designato con epiteti: «Ahauti: il combattente», «Segeb: colui che urla», mentre nei templi e nelle case gli si attribuisce un suo ruolo in compagnia di Tueret ed Hathor. Il suo nome viene anche adottato nell'onomastica popolare della XVIII dinastia, ad esempio: Pabes o Pabasa che significa «il Bes».

Si ritiene che il favore popolare per Bes in continuo aumento sia dovuto alla spedizione nel paese di Punt e alle imprese militari dei Thutmosi in Nubia; un appellativo di Bes è appunto «il signore di Punt» ed egli era anche ritenuto figlio di Hathor-Nub, sovrana della Nubia. Nuovi attributi e qualità vengono aggiunte a questo dio e nella XXV dinastia, durante il regno di Taharqa, il suo culto si impone nell'Alta Nubia e poi lungo le rive del Nilo. L'epoca tolemaica aumenta ancora il suo prestigio, ma la sua potenza magica, consacrata dalle stele di Horo sui coccodrilli durante l'età saitica, lo riporta verso il carattere demoniaco a cui deve le sue origini. Bes rimane una delle ultime divinità pagane in Egitto fino a quando il cristianesimo non pone fine alla sua popolarità. Nel periodo copto, Bes è il demone lussurioso che terrorizza ed assale gli uomini tra le rovine, durante la notte, forse perché il suo ruolo funerario ne aveva fatto lo spirito dei cimiteri ed il guardiano delle tombe; della lussuria dei demoni che abitano la necropoli parlano gli annali dei primi cenobiti cristiani.

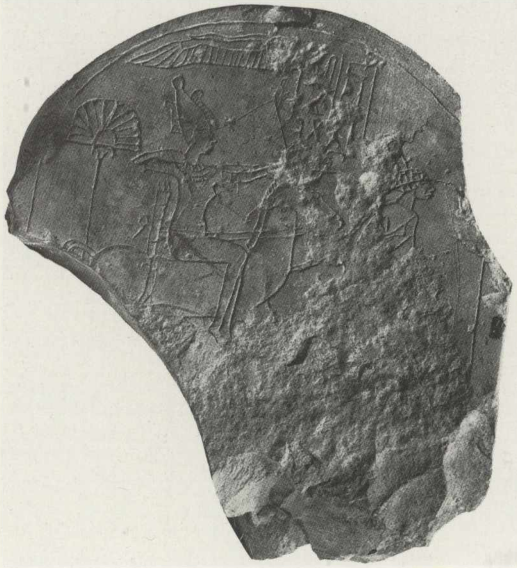


231. Stele centinata in calcare dipinto di Ramose, proveniente da Deir el Medina (XIII secolo a.C.). Ramose, «scriba della Tomba» dall'anno 5° al 38° di regno di Ramesse II, dedicò questo monumento di pietà alla dea Qadesh raffigurata nuda su un leone, suo animale sacro, e agli dei Min e Reshep. Nel registro inferiore, accanto a Ramose, la sua sposa Mutemuia.

Bes, giunto forse in Egitto dall'Alta Nubia o dal centro Africa, in un primo tempo faceva parte del seguito del dio Seth, nemico di Osiri, ed aveva tutti gli istinti cattivi della sua natura bestiale. Il dio nano in seguito, quando la dea Tueret abbandona Seth di cui era la concubina, la segue, la sposa e diventa il più fedele guardiano dell'infanzia di Horo. Ormai inseparabili, essi assistono ai parti e alla circoncisione, proteggono i bambini e i deboli, combattono la cattiva sorte in tutti i modi con la musica, la danza, la magia e la virtù miracolosa dei balsami.

Bes è il fedele seguace di Harmakhis ed a poco a poco si assimila a lui nel suo aspetto «guerriero» di guardiano delle porte dell'orizzonte orientale. Il demone «Aha: il combattente», in tempi tardi si confonde con Bes per il suo ruolo di guerriero.

Il piccolo dio, quando non danza con le mani sulle anche e le gambette arcuate, corre da est a ovest e la sua corsa è in relazione diretta con il viaggio del sole. Egli è l'araldo alato che corre precedendo il suo signore, è Sirio, il messaggero del nuovo anno. Bes è pertanto raffigurato sovente con un paio o due di ali di falco a partire dalla XVIII dinastia, ed i suoi piedi sono ornati di coltelli per rafforzare l'idea della protezione e dell'assistenza. In altre scene Bes è raffigurato mentre porta sulla sua spalla il dio Harmakhis bambino, oppure nell'atto di uscire da un fiore di loto come Nefertum. Bes, dovendo proteggere il suo signore, è a volte rappresentato come ghepardo dalle zanne aguzze, dalla lingua pendente e gli occhi di fuoco.

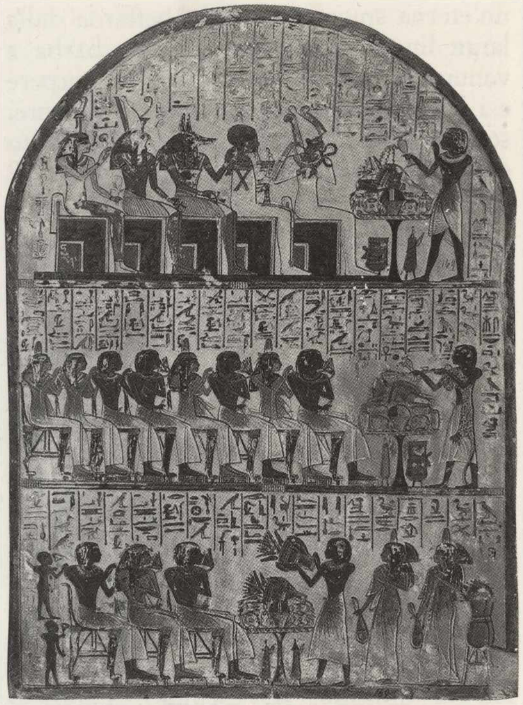


232. Stele centinata in calcare, di cui rimane solo il registro superiore, forse da Deir el Medina. Nella parte superiore appare il disco solare monoalato e due colonne di geroglifici in parte illeggibili. Una dea guerriera a cavallo sta per scoccare una freccia contro un nemico di cui s'intravvede solamente il capo ed una parte del busto. La dea, nuda, cavalca all'amazzone; essa porta la corona atef, *una collana, alcuni braccialetti e la faretra. Il suo nome è Astarte, dea della guerra e della morte, di origine cananea, molto popolare in Egitto.*

Considerato protettore del sonno, perché allontanava gli incubi dai dormienti, Bes compariva nelle pitture a tempera che ornavano i letti in mattoni crudi del villaggio. Nelle case del villaggio operaio si sono rinvenuti astucci per cosmetici, manici di specchi, accessori per il trucco, coppette in terracotta e ceramica con le sembianze di Bes che è legato al mondo della cosmesi; anche numerosi vasi sono decorati con maschere in rilievo di lui, coronato con il suo diadema di piume.

Hathor, «la bella, la risplendente», considerata la dea della felicità e dell'amore, è particolarmente venerata sulla riva sinistra di Tebe. Il suo carattere affabile e gioioso non deve tuttavia far dimenticare il suo ruolo funerario. Essa è infatti la dea celeste che al termine del giorno inghiotte il sole per rendergli la vita al mattino seguente; è anche la signora dei venti del nord che ridona la vita con tutti i suoi godimenti terreni e in particolare amorosi. Essa è spesso assimilata a Nut, la dea-cielo, alla vacca celeste Mehet-ueret: «la grande acqua» — cioè il cielo inteso come un'enorme distesa di acqua — che dà vita anch'essa al falco Horo, a Nub «la dorata», sovrana della Nubia e ad altre personificazioni femminili delle necropoli come Mertseger. Hathor riceve gli omaggi degli operai della necropoli soprattutto sotto la forma di vacca sacra di Deir el Bahari, con il disco solare tra le corna, nell'atto di proteggere il sovrano, spesso Amenhotep I, patrono della zona, o Hatshepsut o Thutmosi III.

Il tempio tolemaico che le è dedicato a Deir el Medina, fu probabilmente costruito sulle rovine dell'antica cappella di una confraternita votata al suo culto nella XVIII dinastia. Il culto di Hathor era gaio: gli intermezzi musicali e le danze al suono stridulo dei sistri (il sistro era l'emblema di Hathor), giocavano un grande ruolo nelle cerimonie mimate all'interno dei templi. Molte donne del villaggio erano «cantatrici di Hathor»: una particolare categoria sociale di officianti laiche che assolvevano occasionalmente i loro compiti durante le feste religiose, manifestando una speciale devozione verso la grande dea al cui servizio erano votate. Le mansioni erano modeste e si limitavano a cantare o a suonare strumenti quali arpe, flauti e lire. Le cantatrici dovevano occupare il livello più basso di tutta la gerarchia sacerdotale femminile (tav. 233).



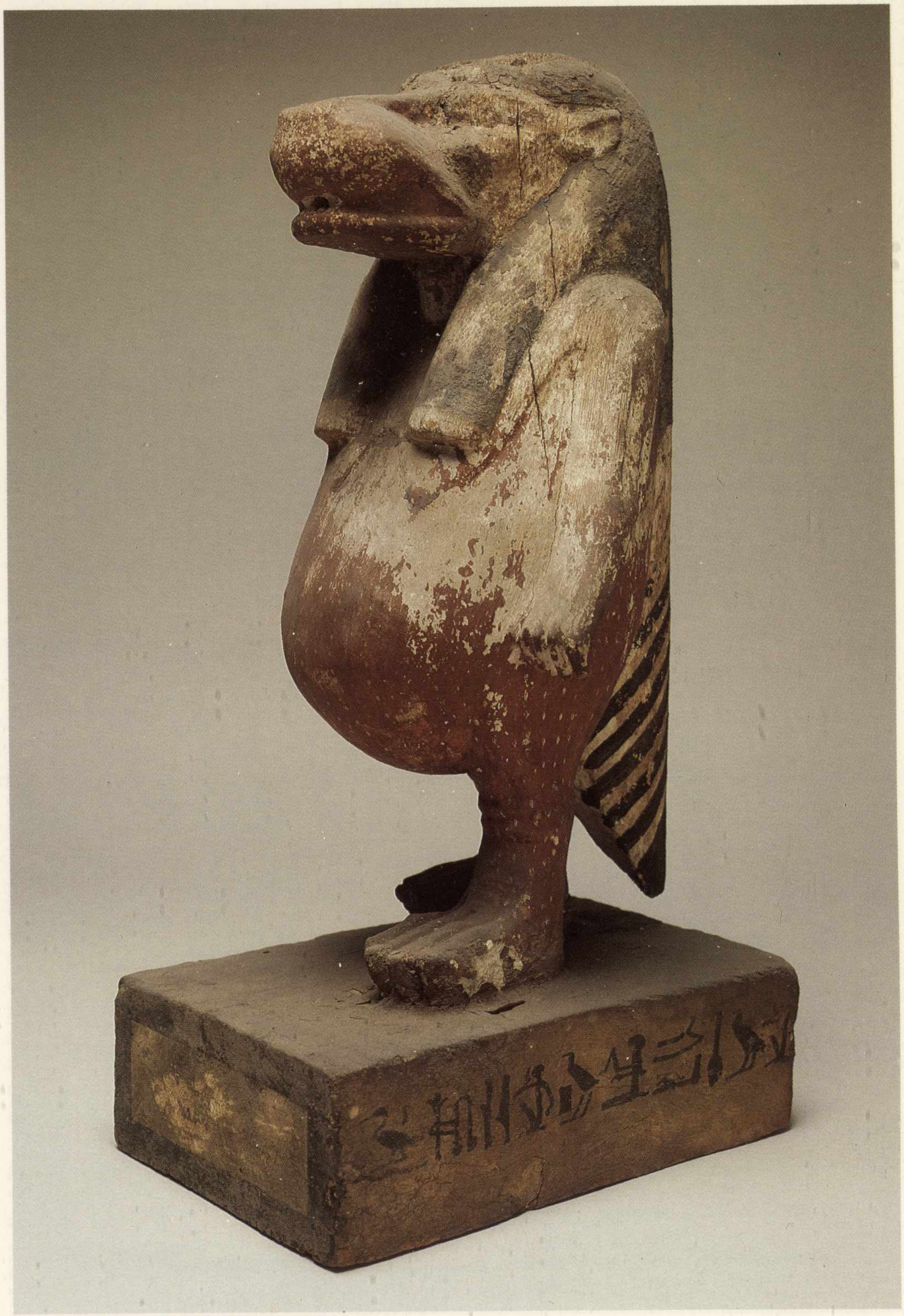
233. Stele centinata in calcare dipinto di Kara, proveniente da Deir el Medina (XIX dinastia). Kara, «servitore nella Sede della Verità e scalpellino di Amon», è raffigurato nel registro superiore mentre compie una lustrazione versando acqua sulle offerte poste su un altare; sotto l'altare, un'anfora vinaria con il fiore attorcigliato. Davanti a Kara sono gli dei Osiri, Ptah, Anubi, Horo ed Hathor seduti su troni cubici. Nel

Anfore e giare di terracotta, coppe di ceramica si sono trovate nelle case, principalmente nella «sala del letto chiuso», insieme ad oggetti di culto, in parte dedicati ad Hathor o a Tueret, la dea-ippopotamo gravida, raffigurata eretta sulle zampe posteriori, emblema anch'essa della dea-madre, cioè una forma di Hathor. Essere ibrido, perché ha qualcosa del coccodrillo, del leone e dell'ippopotamo, Tueret risale ai tempi più antichi ed è nota sotto nomi diversi; nata dalle paludi o dalle acque primordiali del Nun, essa personifica il caos liquido dal quale si è formata la terra e diviene la dea dei riti lustrali che si compiono ogni giorno, venerata come «signora del cielo» e «colei che prende acqua» (stele inv. CGT 50057). Sotto il nome di Ipet, essa è «la signora del gineceo»; nella piramide di Unis a Saqqara si legge: «O Ipet, madre di Unis, dà a lui il tuo seno, affinché egli possa nutrirsi».

La dea a volte si identifica con Meskhenet, divinità preposta alle nascite, che simboleggia il «letto del parto» e personifica la necropoli di Abido, intesa come luogo di rinascita, di trasfigurazione. Tueret veglia sul sonno dei vivi e dei morti, dando a tutti la sua protezione magica con il segno geroglifico *sa,* un nodo con il quale è sovente rappresentata.

A Deir el Medina essa aveva un santuario ed una confraternita addetta al suo culto; la popolazione le dedicava numerosi ex voto, piccole stele, statuette lignee o in calcare in cui essa era rappresentata nella sua forma animale (tav. 234) in piedi, acconciata con un semplice modio cilindrico oppure con il modio sormontato dalle corna di Hathor ed il disco solare, o solamente da due alte piume di struzzo. Certe statuette in ceramica della dea, usate come ampolle per l'aspersione dell'acqua lustrale o del latte, hanno i seni perforati al fine di lasciare filtrare goccia a goccia il liquido contenuto.

Tueret ha qualche volta testa di donna sul suo corpo di ippopotamo, come nella già citata tomba di Nakhtamon, o è raffigurata completamente donna, assisa in trono con parrucca ed acconciatura hathorica; essa è venerata come «colei che viene in bellezza, la bella che dona la pace, colei che conosce la pietà» (stele di Glasgow, Art Gallery and Museum). La devozione verso Mertseger è connessa ancora con la pietà pubblica per gli dei tutelari del luogo; essa è la divinità più frequentemente rappresentata o citata sulle stele rinvenute nel villaggio, nel cimitero operaio e nel santua-



registro centrale Kara esegue una lustrazione analoga a quella fatta agli dei porgendo inoltre un'incensiere portatile ai suoi genitori e ad altri sei parenti.
Infine, nel registro inferiore, il defunto Kara con la moglie Takha ed il fratello Simut ricevono le offerte floreali dai figli. Due bambini sono raffigurati accanto al sedile di Simut con un fiore in mano.

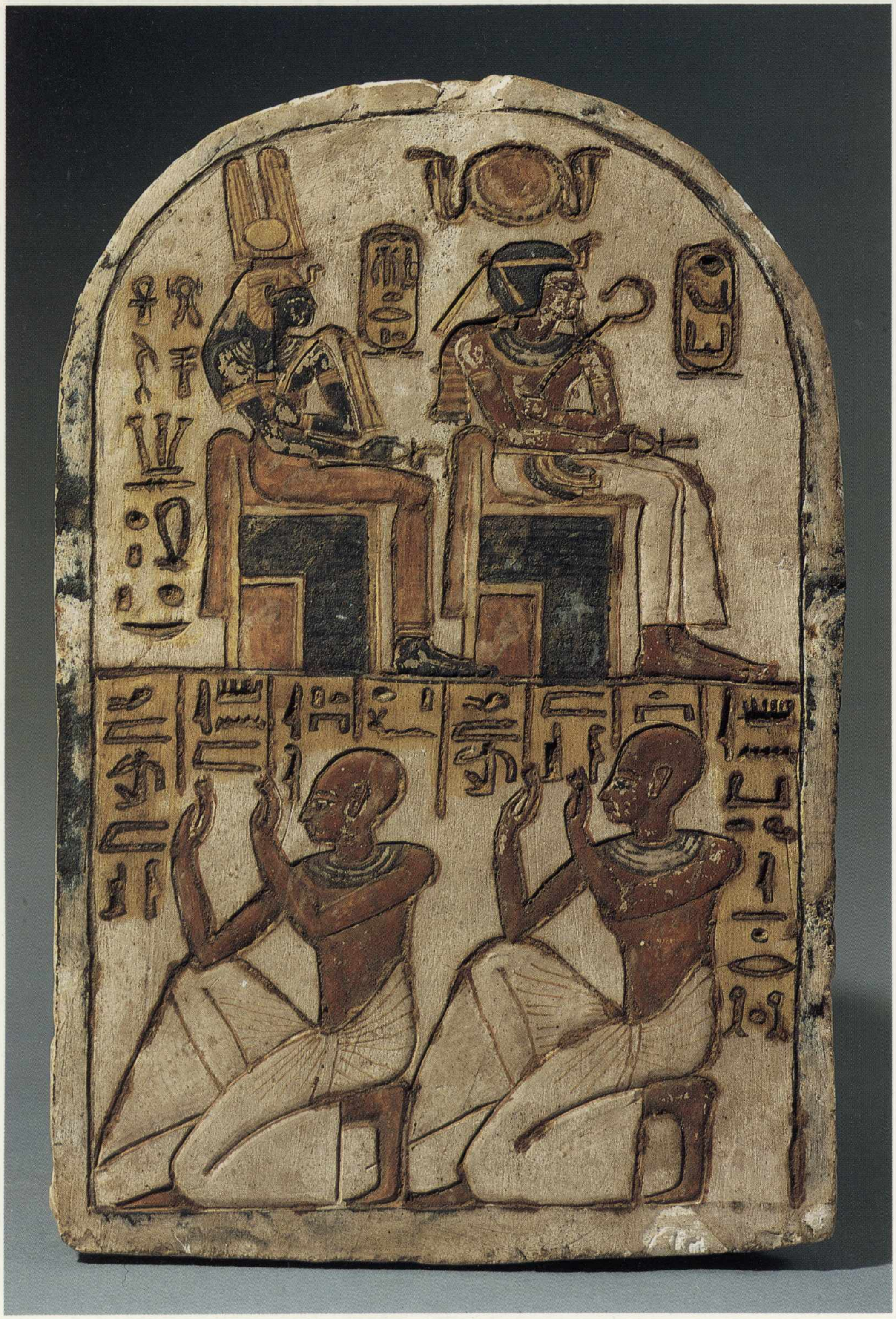
234. Statuetta lignea, che raffigura la dea Tueret, proveniente da Deir el Medina (XIX dinastia).
La statuetta, che conserva tracce di colore, fu dedicata alla dea da Parahotep «scriba disegnatore nella Sede della Verità» e dai suoi figli Pai ed Apu.

rio che essa divide con Ptah (tav. 236).

La vasta necropoli di Tebe si suddivideva in parecchi cimiteri: la Valle dei Re (la «Sede Grande» e poi la «Sede della Verità»), la Valle delle Regine (la «Sede della Perfezione») ed anche Deir el Medina erano sotto la protezione di Mertseger. Essa era quindi una divinità funeraria della necropoli di Tebe, rappresentata quasi sempre come un serpente, a volte con testa di donna o come donna con testa di serpente. Personificazione topografica della riva occidentale del Nilo ove si trovavano i cimiteri, cioè un'incarnazione delle necropoli tebane, essa era il frutto di concezioni religiose peculiari degli abitanti del villaggio operaio: è quindi una divinità che nasce e muore con la città degli operai. La maggior parte degli egittologi interpreta il nome di Mertseger come «amica del silenzio» o piuttosto «amica della tranquillità», ed il significato aderisce perfettamente ad una divinità che personifica la necropoli, luogo di silenzio e di pace.

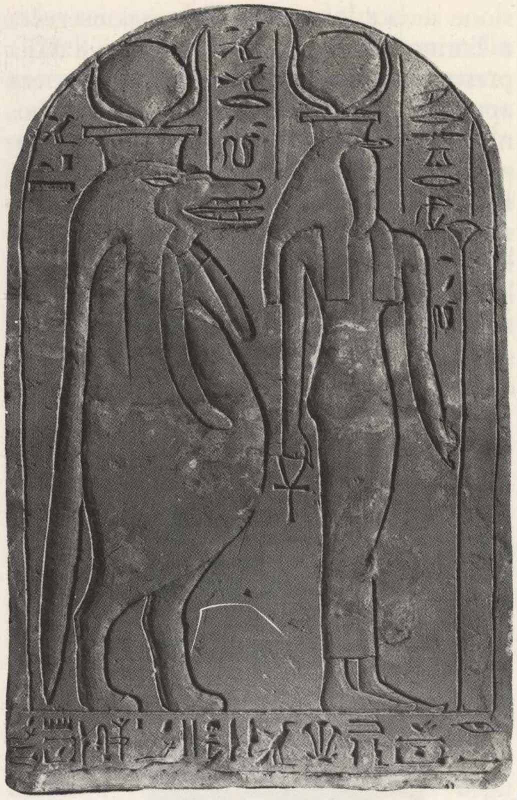
Su alcune stele non vi è una sola rappresentazione della dea-serpente, ma l'effigie divina è ripetuta più volte. La pluralità delle immagini degli dei significherebbe che essi sono sempre e in ogni luogo e gli artigiani della necropoli con tale sistema avrebbero trovato il modo di esprimere la facoltà divina di manifestarsi agli uomini con numerose apparizioni e quella di perpetuarsi eternamente.

Mertseger possiede un certo numero di epiteti che determinano il suo ruolo e possono dividersi in tre categorie che mettono in risalto le qualità della dea: dapprima l'aiuto e la protezione riservata a coloro che l'invocano, poi il nutrimento che offre ai defunti ed infine il suo carattere funerario. L'epiteto di Mertseger, «signora del cielo», allude ad una variante di Nut, dea-cielo, luogo di rinascita degli dei e degli uomini, mentre «sovrana delle Due Terre» precisa che essa è signora dell'Alto e del Basso Egitto. L'epiteto «colei che è di fronte al suo signore: Khefethernebes» si applica forse all'intera necropoli, alla riva sinistra tebana da Dra Abu el Naga a



235. Stele centinata in calcare dipinto proveniente da Deir el Medina (XIX dinastia).
Il «servitore nella Sede della Verità» Amemenope ha dedicato questa piccola stele al re Amenhotep I ed alla regina Ahmosi Nefertari, seduti su troni cubici. Sopra il sovrano è il disco solare affiancato da due urei, *e a destra di ciascun personaggio il proprio cartiglio.*
Nel registro inferiore in atto di adorazione il dedicante con il figlio Amennakht, anch'esso «servitore nella Sede della Verità».

236. Stele centinata in calcare di Hai, proveniente da Deir el Medina (XX dinastia).
La dea Mertseger raffigurata con corpo femminile e testa di serpente precede la dea Tueret avente muso e corpo di ippopotamo eretto sulle zampe anteriori. Entrambe le dee portano sull'acconciatura il modio sormontato dalle corna di bovina ed il disco solare. Mertseger tiene lo



scettro uas *e il simbolo della vita eterna. Nella dedica il defunto Hai ricorda anche i figli Amennakht, scriba disegnatore, e Nebnefer. Hai visse e lavorò al tempo di Ramesse III ricoprendo la carica di* «idenu *nella Sede della Verità» dall'anno 27° di regno di Ramesse III all'anno 31° dello stesso sovrano. Si conosce anche la sua tomba, n. 267, a Deir el Medina.*

Medinet Habu, cioè ad una entità topografica personificata da Mertseger come dea dell'Occidente. In un certo numero di sarcofagi antropoidi lignei del Nuovo Regno, ora al Cairo, compaiono rappresentazioni di Khefethernebes situate al fondo della cassa; la dea che si identifica contemporaneamente con Nut ed Amentit è raffigurata nella positura propria a queste dee, con le braccia aperte per accogliere il defunto. Essa a volte appare su uno dei fianchi esterni della cassa o sul coperchio, in una scena che può essere quella della psicostasia, o quella di Nut che accoglie il defunto sotto il sicomoro o quella ancora dell'arrivo del defunto nella necropoli accanto alla montagna d'Occidente. Ne deriva una localizzazione geografica ed un ruolo mitologico per questa divinità; Khefethernebes, che personifica l'Occidente funerario, è ogni dea posta di fronte al suo signore, Ra-Harakhte, che sorge all'orizzonte.

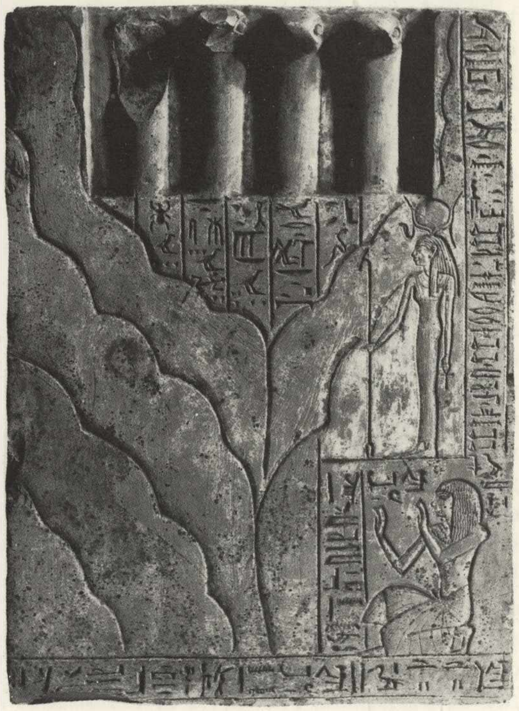
L'epiteto la «Cima bella» o la «Cima grande» non ha un significato esclusivamente topografico, infatti tutte le dee dell'Occidente di Tebe: Mertseger, Uto, Sakhmet, prendono a turno questo appellativo, perché sono tutte forme di Hathor e questa grande dea funeraria a Tebe è anche la «Cima grande», cioè la piramide naturale che domina la regione tebana e nelle cui profondità sono stati ricavati i sepolcri dei sovrani. Secondo i Testi delle Piramidi, il serpente ureo era l'abitante della «Cima», onde la leggenda secondo la quale Mertseger dovrebbe la sua origine a qualche serpente che viveva sul picco più alto della catena libica di fronte a Tebe (tav. 237).

L'epiteto «occhio di Ra che è nel suo disco, bella di viso nel castello dei sistri» mette in evidenza il ruolo protettore di Hathor-Mertseger; la seconda parte dell'appellativo ci ricorda un'altra espressione legata ad Hathor. Mertseger è invece assimilata ad Uerethekau, la grande maga, una forma di Nefti, dal seguente epiteto: «Grande di magia, signora del palazzo». L'epiteto «signora di generazioni e di innumerevoli manifestazioni» indica il ruolo materno attribuito ad ogni dea che per definizione incarna il principio femminile; per quanto concerne Mertseger esso ne manifesta anche la capacità di presiedere alle trasformazioni che avvengono nella Duat e permettono il «venire in esistenza» per l'eternità. Altri epiteti come: «divina madre e grande madre» identificano Mertseger con la dea Mut della triade tebana e con Tueret, mentre gli appellativi «signora degli alimenti» e «signora dei cibi numerosi» attribuiscono alla dea una funzione alimentare nei confronti di coloro che sono nella Duat e così Mertseger si identifica con Renenet.

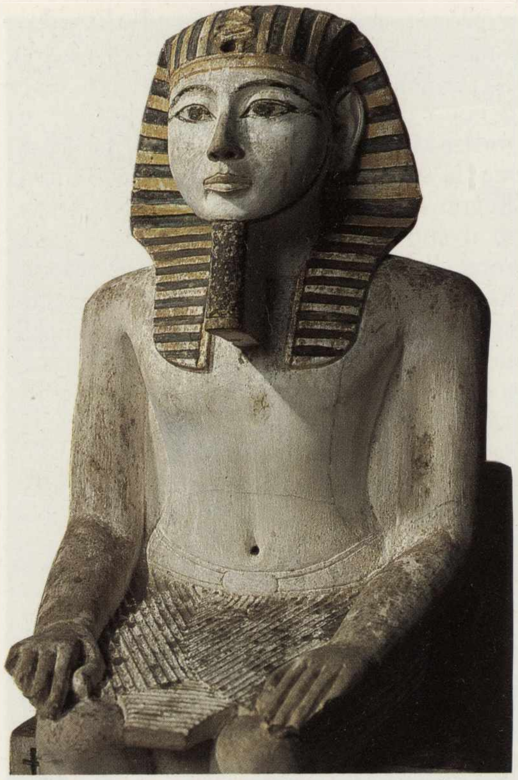
Alcuni epiteti a carattere funerario sono generici, come «sovrana dell'Occidente», «la grande dea della necropoli» o «sovrana di tutti gli dei»; altri più specifici, come «colei che nasconde i signori della Duat» e «colei che cela i corpi dei giusti». L'epiteto «signora della casa dell'imbalsamazione», spesso conferito ad altre dee: Nefti, Uerethekau, Sesheta, attribuisce a Mertseger il compito di avvolgere nelle bende i corpi dei defunti.

Per riassumere, la dea Mertseger afferma la sua personalità solo nel Nuovo Regno durante la XVIII dinastia, anche se il suo nome già compare, fuori della zona di Tebe, nell'onomastica del Medio Regno. Troviamo numerosi documenti che la riguardano a partire dal regno di Ramesse III e la dea è molto popolare durante tutta la XX dinastia; poi il suo culto scompare quando con l'avvento dei re-sacerdoti di Amon la monarchia abbandona Tebe e gli operai e gli artigiani di Deir el Medina lasciano definitivamente il loro villaggio per rifugiarsi tra le mura poderose del complesso funerario di Ramesse III a Medinet Habu.

Il culto di Amenhotep I, sovrano della XVIII dinastia, era molto diffuso presso la comunità operaia di Deir el Medina, come è attestato dai suoi monumenti civili e funerari che lo considerano dio e patrono della necropoli di Tebe e dei suoi operai,



237. Stele rettangolare in calcare di Amennakht, proveniente forse dal santuario di Ptah e Mertseger accanto alla Valle delle Regine (XIX dinastia).
Questa stele intende probabilmente raffigurare proprio il santuario citato, in modo conforme alla realtà con due montagne affrontate divise dalla depressione che segue il sentiero della Valle delle Regine.
L'ornamento in rilievo dei quattro urei *nella parte superiore della stele, vorrebbe essere la raffigurazione simbolica della «Cima grande d'Occidente» di cui si parla nel testo, cioè la vetta della montagna tebana. La dea raffigurata sulla destra, che impersona in questo caso la «Cima», si chiama «Iside la Grande» ed è raffigurata con le corna di bovina ed il disco solare come Hathor e le altre dee dell'Occidente funerario. Il dedicante Amennakht, «servitore nella Sede della Verità», è inginocchiato all'interno di un rettangolo che intende raffigurare una cappella del suddetto santuario.*



*238. Statuetta in calcare del re Amenhotep I, proveniente da Deir el Medina (XIX dinastia): il sovrano porta un’acconciatura a cuffia (*nemes*) lintea, decorata con strisce parallele gialle ed azzurre. Ha la barba posticcia, tenuta aderente al mento da striscioline di cuoio rappresentate in colore nero sulle guance, ed indossa lo* shendit, *perizoma di stoffa, finemente pieghettato. Il corpo del re è modellato in modo sommario, senza eleganza. Il naso è lungo, molto fine; la bocca, carnosa e prominente, è senza sorriso; l’espressione è seria, lo sguardo fisso. La statuetta di Amenhotep I, che era il patrono del villaggio operaio di Deir el Medina, era portata in processione dai «servitori nella Sede della Verità» durante le cerimonie religiose.*

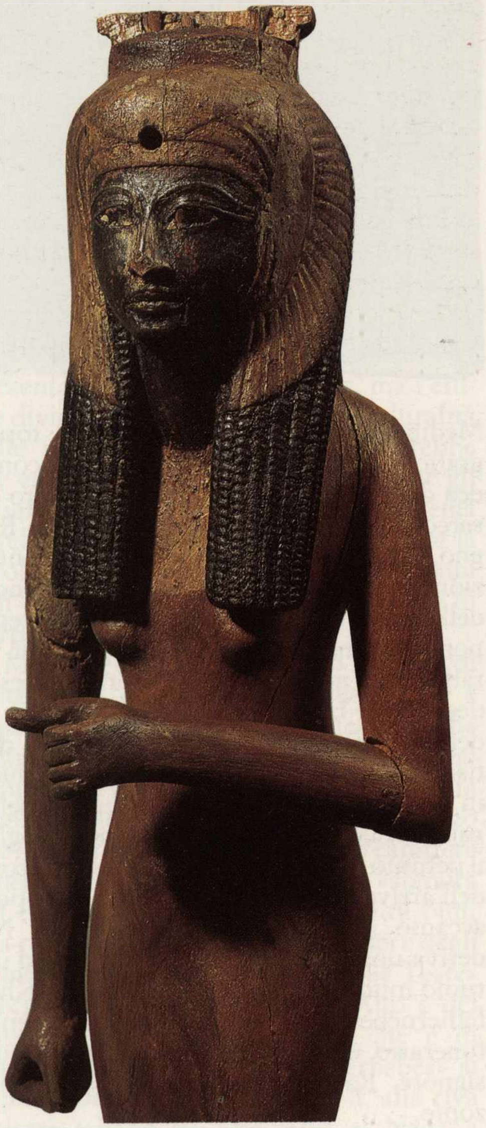
insieme alla madre, la regina Ahmosi Nefertari. Su di essi il re è rappresentato solo o con la madre in compagnia di Osiri, di Ptah-Sokar e di Anubi (tav. 235). Numerose sono le statuette lignee di Ahmosi Nefertari conservate al Museo di Torino, che raffigurano la sovrana stante con l’acconciatura propria delle regine, il modio e due alte piume; in alcune di queste statuette la pelle della regina è chiara, in altre è dipinta di nero (tav. 239).

La ragione del culto ad Amenhotep I si deve ricercare nella stretta relazione esistente tra le corporazioni operaie della riva sinistra. Le prime tracce della presenza di una comunità di artigiani regolata da una certa forma di organizzazione sembrano risalire ad Amenhotep I, predecessore e padre di Thutmosi I, il primo sovrano seppellito nella Valle dei Re e forse il fondatore del villaggio degli operai a Deir el Medina. La scelta di Amenhotep I e di sua madre Ahmosi Nefertari come patroni della comunità in questione pone il problema dell’esistenza eventuale di un insediamento anteriore a quello che si conosce; alcuni sondaggi lo confermano.

Nella Tebe occidentale esistevano diverse forme di culto per questo re in corrispondenza con le statue collocate nei diversi santuari della riva sinistra. Due sono le forme che conosciamo meglio attraverso le stele, gli architravi e le statuette degli operai provenienti da Deir el Medina: «Amenhotep signore della città» ed Amenhotep «favorito di Amon». Il re nel primo caso ha sul capo una semplice calotta o parrucca a caschetto circondata da un nastro con l’ureo a volte sormontata dal disco solare con due piume, corna di ariete e due altri urei, cioè l’acconciatura *atef* (dinastie XIX e XX). Nella seconda forma di culto, che si ritrova raramente e solo durante il regno di Ramesse II, il sovrano è raffigurato con la corona azzurra. Si ritiene che la statua di culto di Amenhotep I fosse conservata in un santuario dedicato al sovrano divinizzato, nel villaggio. Tale santuario doveva trovarsi dove sono attualmente le rovine del tempio tolemaico di Deir el Medina; nel recinto del tempio durante gli scavi del 1912, il Baraize ha ritrovato le vestigia di alcune cappelle, forse dedicate al culto di Thutmosi III, in cui sono stati scoperti molti oggetti: stele, tavole d’offerta, stipiti, frammenti di pilastri, con il cartiglio di Amenhotep I: è pertanto probabile che in tale luogo dovesse trovarsi un santuario dedicato al culto di questo re. Durante le diverse feste in onore del sovrano, la sua statua era portata in processione nel villaggio, nei cimiteri di Deir el Medina e a volte fino alla Valle dei Re.

In tali occasioni la statua del re conciliava le controversie degli operai per mezzo di oracoli e responsi i cui particolari ci sono noti da diversi ostraca. Si trattava in genere di casi che il tribunale della corporazione artigiana non sapeva dirimere e la cui soluzione rimetteva al prestigio del dio. Il responso così ottenuto veniva legalizzato dal tribunale.

Una statuetta in calcare del re seduto in trono con la barba posticcia, un’espressione seria e lo sguardo fisso è conservata a Torino. La sua importanza deriva dalla presenza della barba posticcia che era applicata soltanto in occasione di cerimonie; si suppone che la statuetta in questione fosse portata in processione durante le solennità (tav. 238). Gli operai stessi erano sacerdoti di questo culto ed avevano l’incarico di portare la statua del re durante le processioni. Il corpo dei sacerdoti del faraone Amenhotep I si componeva di un sacerdote capo, di un sacerdote lettore, di un portatore di ventaglio, di un servo



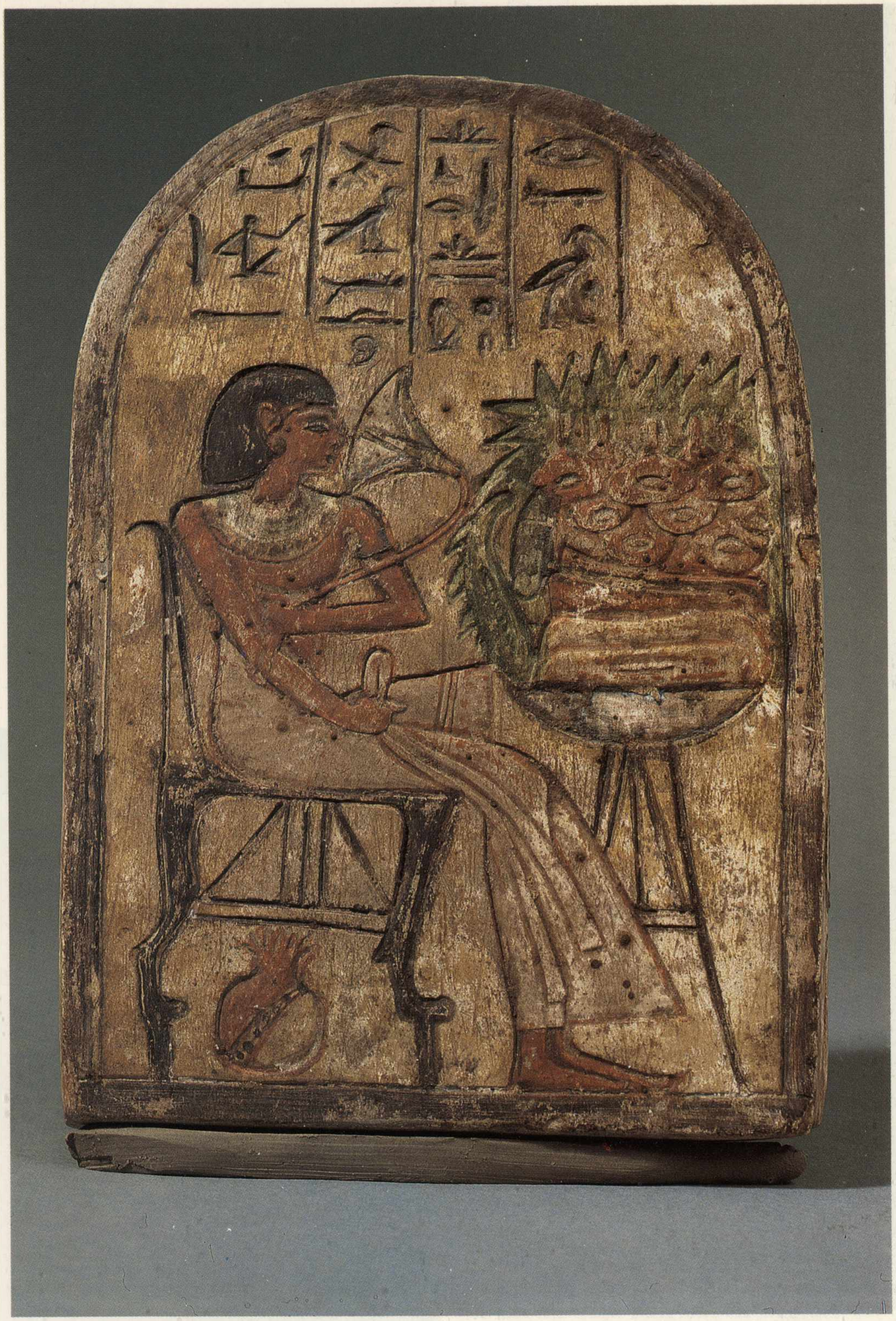
239. Statuetta lignea della regina Ahmosi Nefertari, proveniente da Deir el Medina (XIX dinastia): la sovrana, divinizzata insieme al figlio Amenhotep I, godette di culto vivissimo da parte dei «servitori nella Sede della Verità»; la statuetta reca infatti la dedica di due operai di Deir el Medina, Ani e Kasa.

e dei sei sacerdoti *uab*, cioè puri.

Nell’ipogeo n. 335 di Nakhtamon, nella necropoli operaia, seconda sala, parete sud, vi è una scena alquanto rara che raffigura il culto di Neferhotep, capo della squadra nella Sede della Verità, imparentato forse con la famiglia di Nakhtamon. Egli vi appare considerato come *akh-iqer:* «spirito capace», un’onoranza postuma associata al culto solare, particolarmente attestata da diverse piccole stele del Museo di Torino (inv. CGT 50013-50024). Esse rappresentano sempre uno o più personaggi nel costume civile del Nuovo Regno, assisi su sedie con piedi di leone o accoccolati per terra, nell’atto di aspirare un fiore di loto, di fronte ad un altare carico di offerte. Molte stele degli *akh-iqer* sono tebane, provengono dal villaggio degli operai ed appartengono al periodo che va dalla XVIII alla XX dinastia. Esse sono state ritrovate a Deir el Medina, nelle case dei «servitori nella Sede della verità», nella prima o nella seconda sala, in apposite nicchie ove venivano praticati giornalmente i riti domestici del culto degli antenati.

La maggior parte di queste stele sono centinate e recano nella parte superiore due occhi apotropaici *udjat,* il segno *shen* che rappresenta un concetto di protezione, un piccolo vasetto e tre linee ondulate che simboleggiano la purificazione. Il nome del defunto non è mai preceduto da un titolo o dall’indicazione di una sua funzione; il personaggio, generalmente solo davanti ad un altare colmo di offerte, appoggia sul cuore una mano che stringe un loto azzurro aperto, dal gambo sempre ricurvo, all’altezza del naso. Una sola cosa è costante in ragione del suo valore simbolico: il fior di loto di fronte al viso del morto ed il fatto che sia il morto stesso a tenerlo in mano (tav. 240). La divinità invocata su queste stele è sempre Harakhte: «Horo dell’orizzonte», al quale si domanda invariabilmente di permettere al defunto di essere «spirito capace in cielo, forte sulla terra, giustificato nella necropoli».

Il defunto diviene *akh-iqer* nel cuore

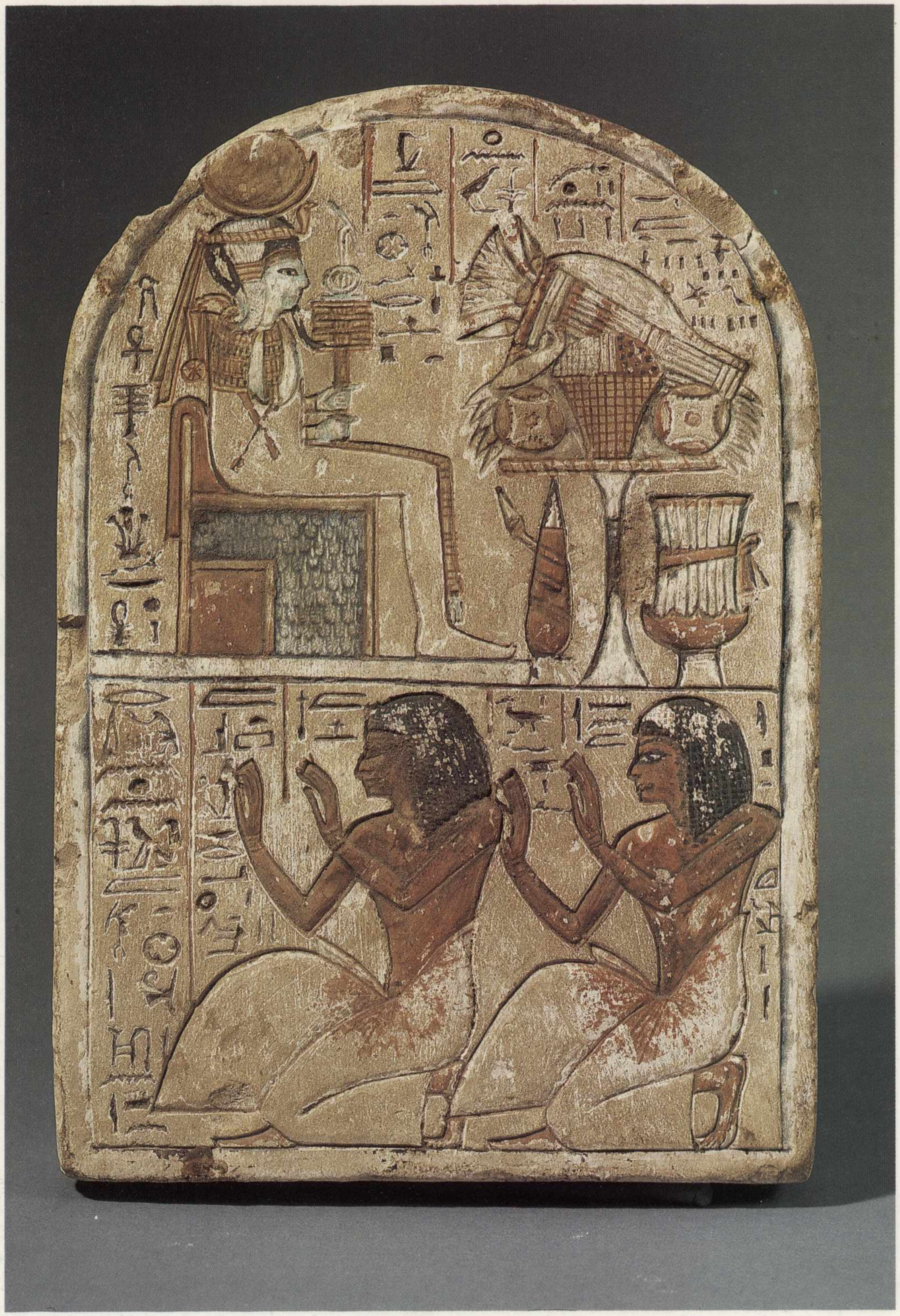


La regina veste una tunica molto aderente lunga fino ai piedi che sono nudi; la sua parrucca, tripartita, è ricoperta dalle ali dell’avvoltoio, acconciatura tipica delle regine. La sua mano destra, chiusa, doveva stringere qualcosa; manca anche l’oggetto che la regina doveva avere nella mano sinistra, forse un fior di loto.

240. Piccola stele centinata in calcare da Deir el Medina (XIX dinastia). Il defunto Pashed è raffigurato nell’atto di aspirare un fiore di loto; di fronte a lui un altare carico di offerte e sotto il sedile un oggetto che può essere interpretato come una melograna. Pashed era un akh-iqer, *cioè uno «spirito capace di Ra».*

(*ib*) di Ra ed è assimilato ad un raggio del dio sole. L'*akh-iqer* ottiene un posto sulla barca solare di Ra, e naviga su di essa quale membro dell'equipaggio partecipando, come il sovrano, al cammino notturno del sole. In questa condizione solare divina, egli è senza peccati ed è uno che conosce la Maat, cioè impronta la sua esistenza secondo i dettami morali che gli derivano dal suo essere partecipe del cosmo. Il defunto non teme di identificarsi con il suo dio, anzi, a volte, con parecchie divinità: colui che prima era Osiri, pur restando se stesso, diviene poi come il dio Ra e quindi parte della stessa sostanza del dio sole. Gli ex voto degli *akh-iqer* sono in gran parte riservati agli artigiani di Deir el Medina; questo culto degli antenati si perpetua nel villaggio, con un fervore più grande durante la seconda parte della XVIII dinastia e all'epoca della XX dinastia. Esso non era indirizzato ad una categoria speciale di persone, ma certi personaggi come Neferhotep, Pennub e Khami avevano goduto di una certa notorietà che, superando l'ambito strettamente famigliare, aveva dato origine ad un culto pubblico. Tra di essi si nota anche una donna: Ubekhet, figlia di Baki, sposa di Neferhotep. Quest'ultimo, figlio di Nebnefer, fu capo della squadra degli operai, parte destra, dall'anno 66 di Ramesse II all'anno 1 di Sethi II. Tale culto si associa a Deir el Medina con il culto solare di Ra-Harakhte; le cappelle dei servitori nella Sede della Verità erano sormontate da piccole piramidi in mattoni crudi, simbolo del dio Ra di Eliopoli, e sui pyramidion in calcare posti al culmine dei suddetti monumenti si trovano delle suppliche a Ra-Harakhte-Atum «dio grande, signore del cielo».

Gran parte delle decorazioni a tempera che ricoprivano le pareti e la volta di una cappella funeraria di Deir el Medina sono conservate attualmente al Museo Egizio di Torino, mentre la parte muraria della cappella, con volta a botte in mattoni crudi e pianta rettangolare è ancora in loco, nella necropoli degli operai. Fabrizio Luccarini di Lucca, restauratore della missione ar-



241. Stele centinata in calcare dipinto di Nebra, proveniente da Deir el Medina (XIX dinastia). Il dio Khonsu, assiso su un trono cubico, reca sul capo il disco solare ed il crescente lunare; accanto a lui un altare carico di cibi e fiori.

Nel registro inferiore sono raffigurati due uomini inginocchiati in atto di adorazione: lo «scriba disegnatore di Amon nella Sede della Verità» Nebra ed il figlio suo Amenemope.

cheologica diretta da Schiaparelli, nel febbraio 1906 riuscì a strappare tali decorazioni, a distenderle e a rimontarle in un piccolo locale facsimile della cappella, al primo piano del Museo torinese, sala III.

La cappella apparteneva a Maia, «pittore di Amon nella Sede della Verità», vissuto probabilmente verso la fine della XVIII dinastia, ed è decorata da scene relative a riti e a culti funerari in genere. Nella cappella di Maia, sulla parete sinistra, è descritta, nel registro superiore, la scena dei funerali: un uomo, avvolto nel mantello rituale con un lungo bastone in mano, precede il corteo che accompagna la slitta su cui è posato il sarcofago del defunto; seguono il gruppo delle lamentatrici ed alcuni portatori di offerte diretti verso la cappella dipinta in modo molto stilizzato. Sopra la scena del trasporto, il testo in brevi colonne di geroglifici si riferisce al defunto: «Sei tu in occidente, sei tu in occidente, il favorito, sei tu in occidente: tu vai nella via ricercata sulla quale vanno gli dei».

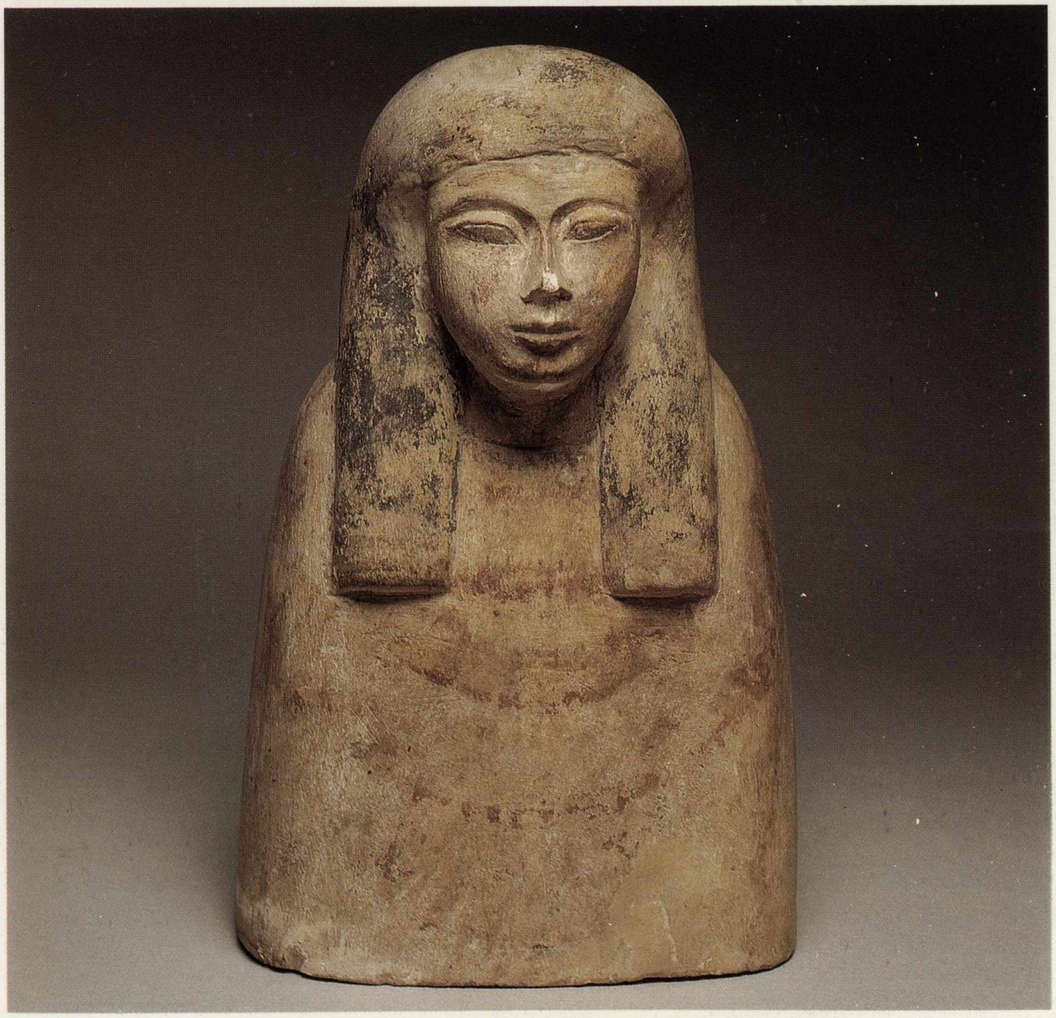
Tre scene quasi uguali si susseguono nel registro centrale: Maia e la sua sposa Tamit, seduti di fronte a tavole d'offerta, sono rappresentati di fronte ai figli che versano acqua lustrale e offrono vasi contenenti essenze e profumi, mentre alcuni servi recano suppellettili necessarie per la vita nell'aldilà. Nel registro inferiore della stessa parete, vi è la scena della navigazione rituale sul Nilo con imbarcazioni a vela verso Abido, tradizionale sito della tomba di Osiri. Una scena simile compare sulla parete di destra nel registro inferiore, dove figurano due imbarcazioni a remi, entrambe con una fila di sette vogatori. La parete di fondo mostra due figli del defunto, Ramose e Parennefer, indossanti la pelle di pantera propria dei sacerdoti *sem,* intenti a cerimonie di purificazione e fumigazioni con incenso sulle offerte destinate al padre, poste su una stuoia. Il testo riporta due sezioni dei «Testi delle Piramidi» (cap. 32 e 25) che rappresentano la continuità della letteratura funeraria dall'Antico Regno lungo tutto il corso della storia egizia. La devozione degli abitanti di Deir el Medina per Mertseger e per gli altri dei della necropoli ci lascia intravedere l'aspirazione e la necessità dell'uomo di ricevere un aiuto dalla divinità come ricerca di sicurezza nelle difficoltà di ogni giorno; le disgrazie erano infatti interpretate come punizione divina per le proprie colpe. Le dediche ex voto dei «servitori nella Sede della Verità» che figurano su stele ed ostraca offrono una spontanea e fiduciosa attestazione di pietà personale che si intravede nei «Testi dei Sarcofagi» (cap. 1130) del primo Medio Regno, e poi si conferma nell'età ramesside. Quest'emozione religiosa si manifesta non solo con un'implorazione di perdono alla divinità, ma anche con preghiere patetiche da cui emergono la sincerità del pentimento e la schietta gratitudine (tav. 241).

Tali documenti testimoniano la fede del singolo — una fede che può considerarsi monoteistica — il suo atteggiamento e il suo rapporto «di vicinanza» al dio, in altre parole la presa di coscienza da parte dell'individuo, della sua impotenza di fronte alle avversità.

Un ostracon in ieratico, proveniente da Deir el Medina, contiene questa breve preghiera: «Amon-Ra, che intervieni per il povero in pericolo, fai in modo che il tribunale sia unanime nel dare soddisfazione al povero, così che egli possa vincere la causa e colui [il colpevole] che ha portato un compenso, sia vinto».

È singolare che proprio sulla riva sinistra sia interpellato Amon-Ra, il re degli dei, il reggitore dell'universo da parte di un fedele che chiede giustizia ed invoca il dio come giudice integerrimo su questa terra. Amon-Ra è qui visto da una diversa angolatura: egli non è tanto il dio della teologia ufficiale quanto il destinatario di una devozione personale nella quale il singolo ricerca un «rapporto diretto» simile a quello che lo lega agli dei della necropoli.

L'atteggiamento di questi fedeli è certamente diverso da quanto documentato nei testi liturgici ufficiali, e ne deriva una frattura, non teologica ma devozionale, nei confronti della religione di stato.



242. Busto in calcare di defunto (akh-iqer), *da Deir el Medina (XIX dinastia).*
*L'*akh-iqer, *di solito un antenato, era considerato un essere tangibile in grado di aiutare e proteggere i viventi. Questi antenati potevano essere soddisfatti tramite «offerte funerarie fatte in casa» e pare che lo scopo dei busti degli* akh-iqer *nelle case di Deir el Medina fosse quello di fornire agli abitanti del villaggio un mezzo per richiedere attenzione ed ottenere che fossero soddisfatte altre eventuali richieste.*

La mummificazione e l'imbalsamazione

Renato Grilletto

Comunemente sentendo parlare di Egitto si fa subito questa uguaglianza: Egitto = mummie. E si crede di sapere tutto (o quasi!) sulle mummie perché bene o male, meravigliati o inorriditi, una qualche mummia egiziana in un qualche museo del mondo tutti l'hanno vista.

Niente di più errato!

Prima di tutto non solo gli Egiziani imbalsamavano i loro morti, e se si potesse fare un anche pur rapido giro del mondo attraverso lo spazio e il tempo, si troverebbero decine, centinaia di popolazioni che con tecniche più o meno raffinate hanno preparato i loro defunti per intraprendere il misterioso viaggio nell'aldilà.

Sovente poi molti sono ancora oggi convinti che gli antichi Egizi avessero dei segreti — rimasti tali — per imbalsamare i loro cadaveri. Diciamo subito che non c'è nulla di così misterioso in queste manipolazioni, e che con le moderne tecniche di indagine, oggi non c'è mummia che non ci abbia svelato i suoi più intimi segreti.

Dobbiamo innanzitutto chiarire i termini, sui quali si fa solitamente una grande confusione.

Senza entrare in particolari linguistici e filologici, diciamo «mummia» quel corpo che per particolari condizioni ambientali (umidità, temperatura, natura del terreno ecc.) si è conservato non solo nello scheletro, ma anche nelle sue parti molli, ovviamente disidratate.

Tutti quei cadaveri, al contrario, che hanno subito una qualche manipolazione allo scopo di conservarli intatti, questi sono «imbalsamati». È anche vero che se per gli esperti è relativamente facile riconoscere il modo in cui un corpo si è conservato, è altrettanto vero che per comodità di linguaggio si ricorre sempre al termine «mummia» *tout court.*

Dopo queste doverose premesse e chiarimenti, possiamo addentrarci nel complicato ed affascinante mondo delle mummie egiziane.

Cosa ha spinto questa antica popolazione a manipolare tanto sapientemente i suoi morti? I figli del deserto, usi a guardare gli astri e a seguire ogni anno con trepidazione la crescita fecondante del Nilo, hanno sentito ben presto come il contingente trapassi nell'assoluto e come la vita non sia concepibile se non immortale. Nessun altro popolo della terra ha avuto in tale misura il senso della morte, del futuro, dell'aldilà.

Se la morte corporale era considerata dagli Egizi come l'ultimo elemento fondamentale delle leggi che governano il macro e il microcosmo, questa stessa morte però e l'idea dello sfociamento dello spirito nell'universale ripugnava alla coscienza individualistica dell'egiziano. Ecco l'inizio della veramente titanica lotta per sottrarre il proprio io all'annientamento cosmico.

Il rituale funerario diventa a questo punto una *conditio sine qua non* per la conquista dell'aldilà: ma non bastano preghiere, sacrifici, sacerdoti addetti al *kha;* l'importante è che il contenitore del *kha* sussista su questa terra, «che il corpo, imbalsamato ed intatto, rimanga preservato per l'Eternità» (Libro dei Morti, cap. 169).

Nella preistoria non vi erano certamente molte manipolazioni del cadavere. Le sepolture di El Amra e di Gebelein mostrano il defunto in fosse ovali, con il corpo ripiegato nella posizione fetale, avvolto in una stuoia o deposto in una cesta con il suo corredo (tav. 244). Altre volte il defunto rannicchiato è deposto in un grosso vaso di terracotta con un altro vaso capovolto per coperchio e il tutto interrato nella sabbia. Altre sepolture rivelano invece una doppia fase: il cadavere è stato in un primo momento sepolto fino a completamento del ciclo di consunzione, quindi estratto, ripulito dai residui organici, disarticolato e sepolto definitivamente: questo è il così detto «rito di seppellimento secondario». Di tali usi è conservato il ricordo nei Testi delle Piramidi e nel Libro dei Morti ove ricorre sovente l'espressione «mettere insieme le ossa», che non avrebbe senso riferita al corpo completamente mummificato.

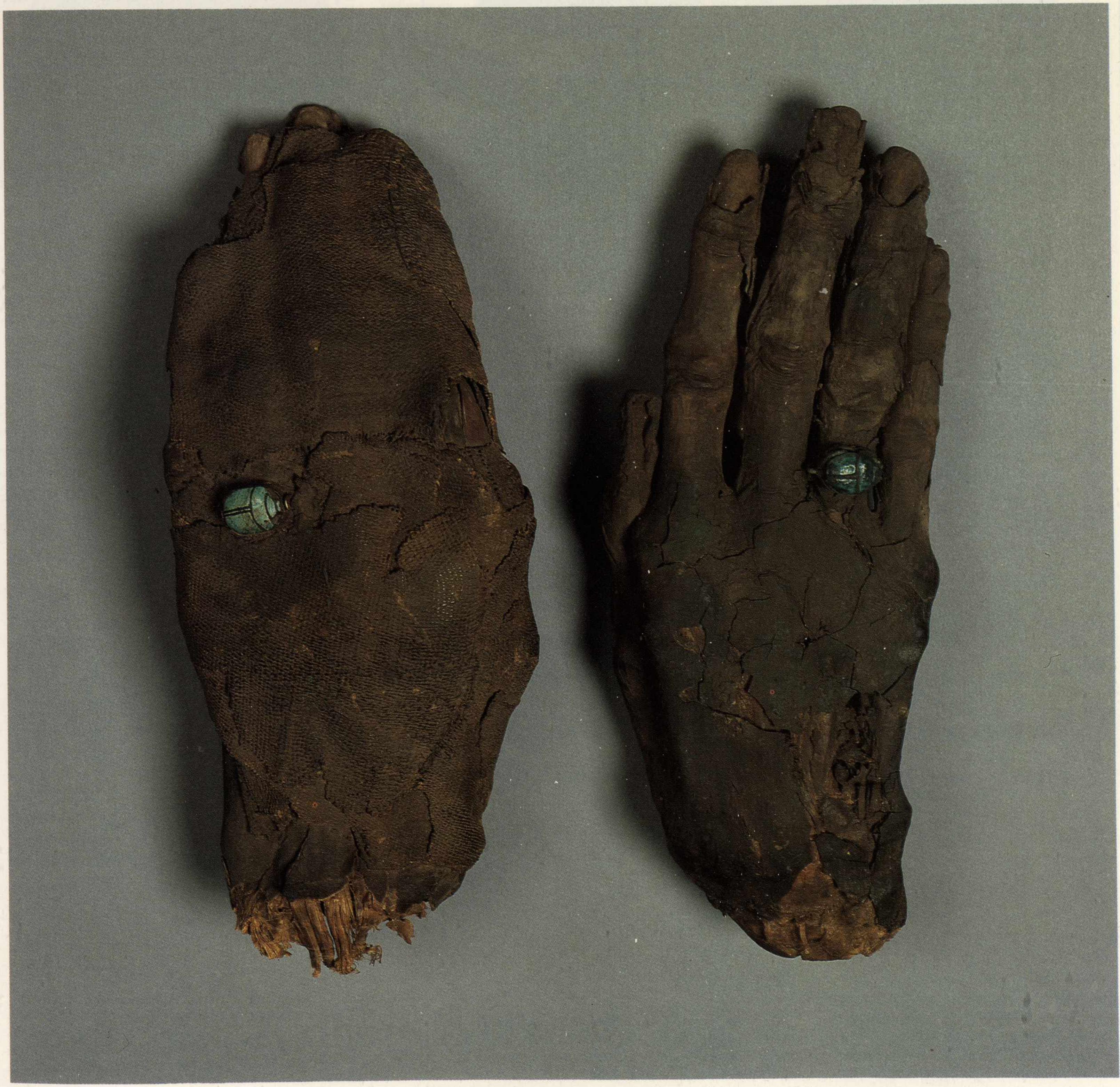
Il clima, i componenti chimici del suolo e l'incoerenza del terreno operavano sui cadaveri sepolti un processo di mummificazione naturale e spontanea. Ma la necessità di rendere imperituro il cadavere e di conservarlo gelosamente questa volta in una tomba e non solo più in una anonima fossa, fece sì che si iniziasse la pratica dell'imbalsamazione.

Quando questa pratica abbia avuto inizio non lo sappiamo con esattezza. Possiamo solo fare delle supposizioni, basandoci sui ritrovamenti risalenti alla I dinastia. Nel Museo torinese è conservata una mummia proveniente dagli scavi Schiaparelli del 1911 eseguiti a Gebelein dal famoso egittologo, e che viene comunemente indicata con il nome di Ignoto (tav. 246).

È un corpo virile, lungo 158 centimetri (quindi un po' piccolo rispetto alla statura media degli Egizi che si aggirava sui 169,5 centimetri per gli uomini e 157,8 centimetri per le donne) e molto ben conservato. L'indagine radiografica ha rivelato che il capo è privo delle ossa della faccia, ma la sua peculiarità sta nel fatto che gli arti sono fasciati separatamente e sulle bende del volto sono dipinti occhi, naso, labbra, capelli e barba. Un altro corpo (inv. Suppl. 13965) presenta lo stesso tipo di bendatura. Una «confezione» similare la ritroviamo eseguita sul cadavere di Nefer, capo cantore del faraone, e risalente alla V dinastia. Conservato nella sua tomba a Saqqara, il suo corpo è completamente spalmato di stucco grigiastro, così da farlo sembrare una statua marmorea.

Se le prime imbalsamazioni erano certamente riservate solo ai faraoni, ai loro famigliari e a qualche cortigiano privilegiato, a poco a poco questa pratica si diffuse in tutte le classi sociali. Le imprese di pompe funebri divennero allora in Egitto una vera e propria industria: per un prezzo a tariffa fissa si incaricavano di inumare le persone dotate di scarsi capitali, salvo poi accumularli con o senza sarcofago, dopo averli preparati alla meno peggio, in antiche tombe usurpate e trasformate in cripte collettive. Sommariamente imbalsa-

243. Gli Egiziani antichi amavano molto i gioielli. Queste due mani imbalsamate portano ancora all'anulare un anello-sigillo a forma di scarabeo.



mati, i più poveri venivano invece inumati direttamente nella sabbia.

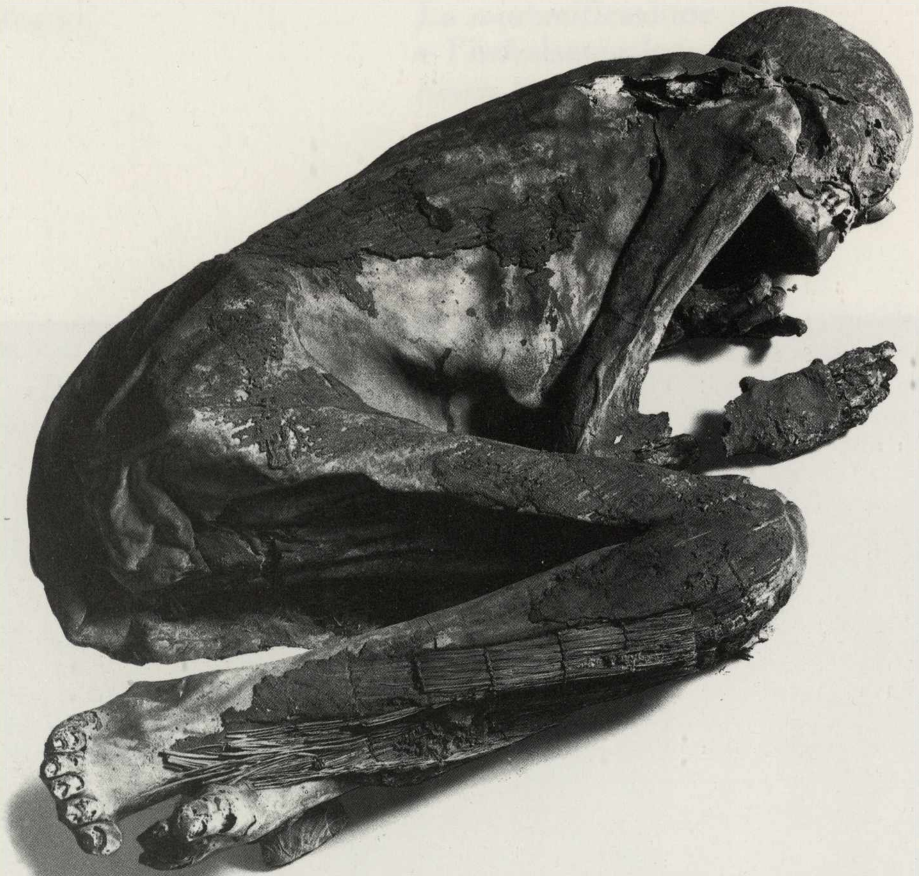
Diodoro Siculo (90-20 a.C.) e prima di lui soprattutto Erodoto di Alicarnasso (484-425 a.C.), nonché altri storici dell'antichità, ci hanno tramandato notizie sull'imbalsamazione, forse avute ancora di prima mano.

Vi sono inoltre dei papiri, in particolare il papiro n. 3 di Boulaq, oggi al Museo del Cairo, e il papiro n. 5158, oggi al Museo del Louvre, che sono dei veri e propri «manuali» d'imbalsamazione. Entrambi questi papiri risalgono al I secolo della nostra era, ma sono certamente una copia di un documento molto più antico, databile al Nuovo Regno.

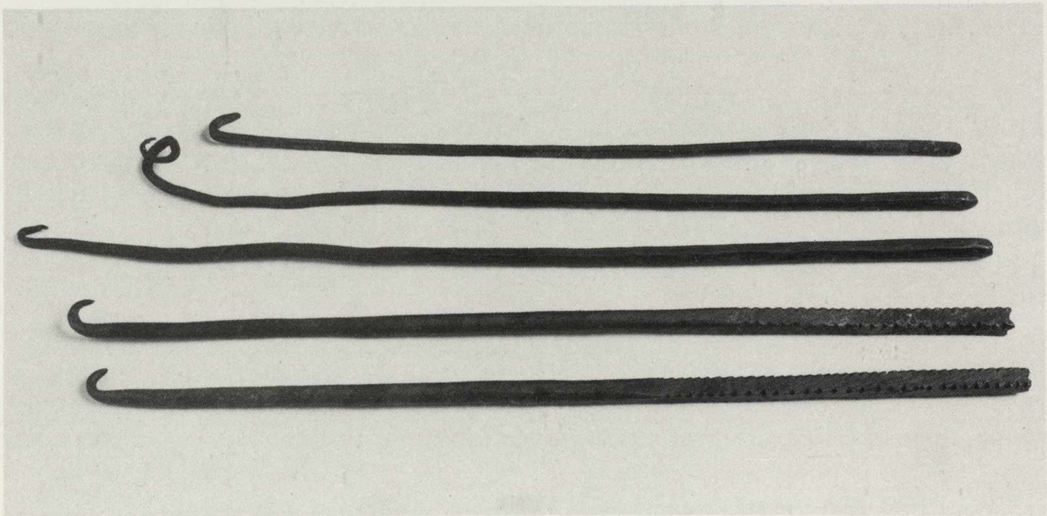
Divisi in capitoli scritti in nero e con titoli e rubriche in rosso, iniziano invariabilmente con le parole «Dopo di ciò...» e ogni capitolo è diviso in due parti: la prima contiene le operazioni materiali da eseguire sulla salma, la seconda, molto più lunga, enuncia le formule religiose e magiche da recitarsi durante tutta l'operazione di imbalsamazione. Vi era dunque alternanza perfetta e invariabile tra le operazioni sul corpo del defunto e la lettura dei testi religiosi.

Non dimentichiamo che il tempo minimo richiesto per una buona imbalsamazione era di almeno settanta giorni, che poteva però dilatarsi a duecento e più giorni, comprendenti naturalmente i lunghi intervalli tra una manipolazione e l'altra: si pensi che la sola fasciatura richiedeva più di quindici giorni.

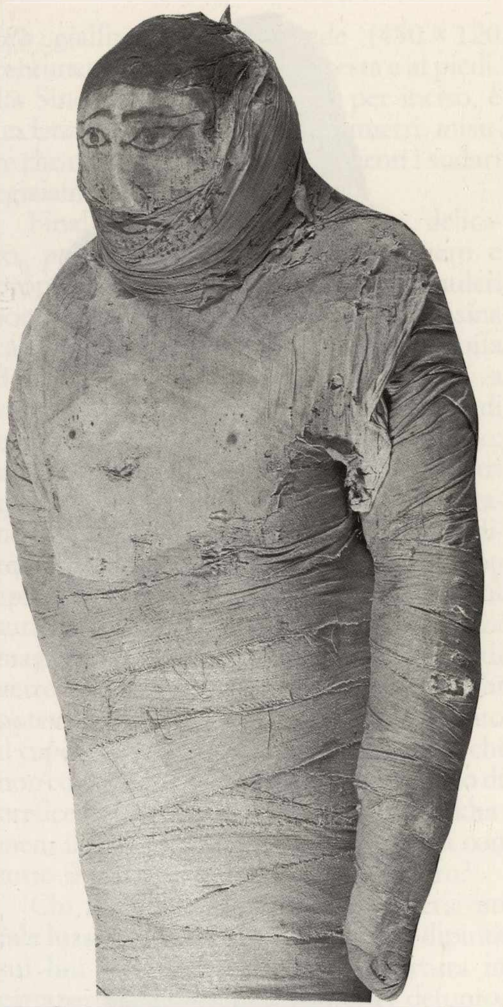
Il Leca (1976) ha stabilito con un accurato studio l'ordine cronologico delle varie operazioni da eseguire sul cadavere. Eccole: 1) Ablazione del cervello; 2) Eviscerazione; 3) Primo lavaggio del corpo; 4) Trattamento dei visceri; 5) Disidratazione del corpo; 6) Secondo lavaggio; 7) Riempimento del cranio e delle cavità addominale e toracica; 8) Trattamento particolare delle unghie, degli occhi e dei genitali; 9) Unzione e massaggio del corpo dopo la disidratazione; 10) Apposizione della placca di metallo sull'incisione del



244. Cadavere maschile di circa quarant'anni rannicchiato nella classica posizione in cui venivano inumati i morti nel periodo predinastico (5000-3000 a.C. circa). Sul corpo, mummificatosi naturalmente per le favorevoli condizioni ambientali, sono rimasti attaccati pezzi della stuoia che lo avvolgeva e della stoffa che lo conteneva. Lo accompagna un interessante corredo personale.



245. Uncini di bronzo usati dagli imbalsamatori per l'ablazione della massa cerebrale, che sovente veniva estratta attraverso le narici.



fianco; 11) Trattamento del corpo con la resina calda; 12) Bendaggio.

Decisamente la parte più importante per la buona riuscita dell'operazione è il quinto punto: la disidratazione del cadavere.

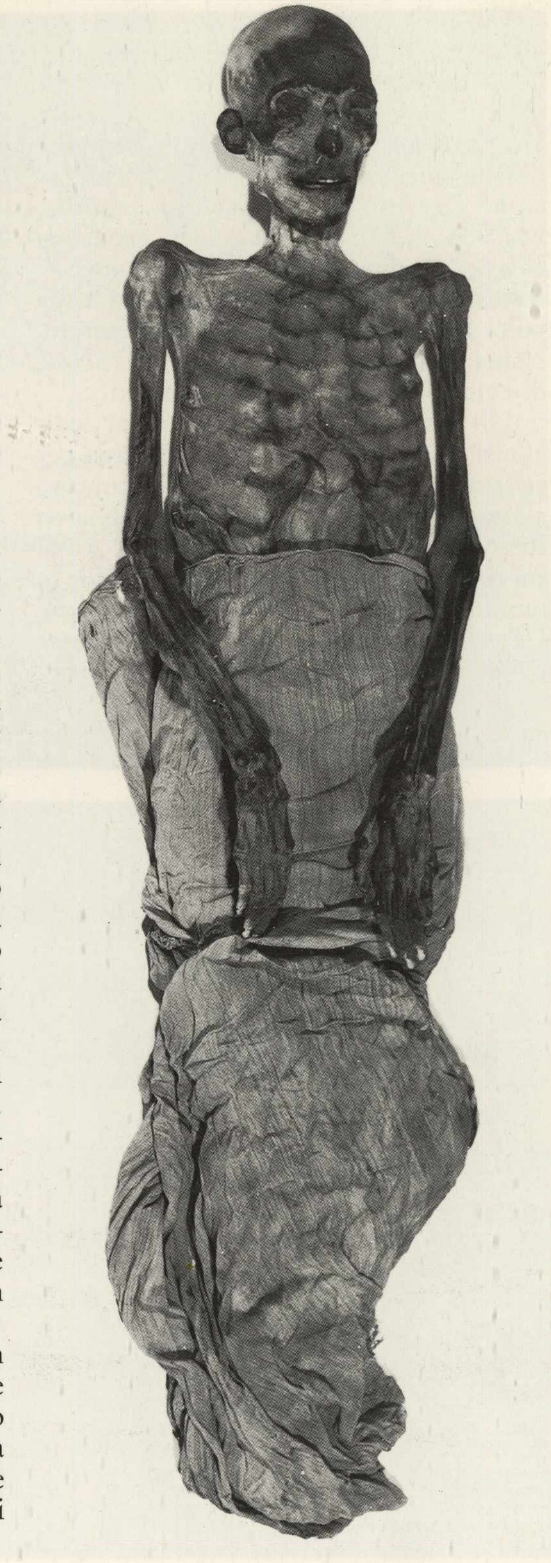
Erodoto (*Storie,* libro II, cap. 86) ripete: «lo immergono nel nitro». Intanto il nitro non è altro che il natron, una sostanza secca che si trova come deposito cristallino in zone di antichi laghi ora prosciugati nella regione di Uadi Natrun, tra il Cairo ed Alessandria.

Quel termine «immergono» fa pensare a un bagno: la salma è messa in una vasca contenente una soluzione di natron. Questa operazione — l'immersione — non è mai stata provata e tutta la letteratura non specializzata si è portata dietro questo errore di interpretazione o forse di traduzione del testo greco. Infatti non sono mai state trovate vasche o giare destinate all'uopo, ma si conservano invece numerose «tavole da imbalsamazione» che nulla hanno da invidiare alle nostre moderne tavole anatomiche delle sale settorie: un piano inclinato con un foro scolatoio nella parte inferiore.

Inoltre moderni esperimenti eseguiti dal Lucas (1962) hanno dimostrato inequivocabilmente che solo il natron secco (e non in soluzione) permette una buona e duratura conservazione del cadavere.

Alcuni cadaveri eminenti (o anche solo di chi poteva permettersi la spesa non indifferente) venivano sottoposti all'eviscerazione totale e alla ablazione del cervello attraverso le narici (tav. 245). Mentre quest'ultimo non riceveva particolari cure — anzi, era gettato — gli altri organi interni erano sapientemente trattati come il resto del corpo. Intestino tenue e crasso, fegato, stomaco, nonché i polmoni, una volta lavati ed imbalsamati opportunamente, venivano sistemati in quattro vasi canopi che accompagnavano il defunto nella tomba (cfr. tavv. 279, 280). Nella XXI dinastia i quattro involucri vengono risistemati nel cadavere alla rinfusa con altrettante statuette di cera o di argilla rappresentanti i quattro figli di Horo. Nella XXVI dinastia i quattro pacchetti sono invece posti fra le gambe del morto. Si denota già uno scadimento delle tecniche e del rituale dell'imbalsamazione, tanto che in epoca romana non si procederà più all'eviscerazione del cadavere e i quattro vasi canopi, se presenti, sono sempre vuoti o falsi ed hanno quindi solo un significato simbolico (cfr. tav. 292).

Le cavità addominale e toracica — in caso di eviscerazione — erano riempite con sacchetti e tamponi di natron. Ne sono stati rinvenuti parecchi e l'analisi chimica ha dimostrato la presenza di saponi, cioè di sostanze costituite da alcali ed acidi grassi.



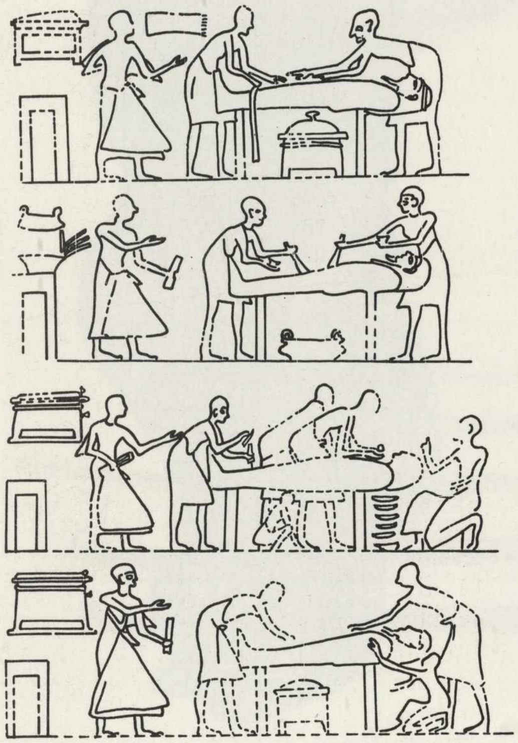
246. Una fasciatura tipica delle epoche più antiche è quella che troviamo nella tomba degli «Ignoti»: gli arti e il corpo sono bendati separatamente e sovente sulle bende del volto vengono disegnati in inchiostro nero i tratti somatici del defunto come nel soggetto qui riprodotto, uno dei meglio conservati che si conoscano; uno simile, risalente alla V dinastia, si trova ancora nella sua tomba a Saqqara.

247. Terminata l'imbalsamazione e prima della fasciatura, si procedeva all'inserimento nelle orbite di globuli di stoffa, cera o creta su cui si dipingevano l'iride e la pupilla. I meati auricolari e le narici erano chiuse con tamponi di stoffa o di cera.

Così il corpo, svuotato, ricoperto all'esterno di natron e tamponato all'interno dello stesso disidratante, dopo circa quaranta giorni era perfettamente secco. Un lavaggio con abbondante acqua e l'asciugamento con candidi lini davano al corpo l'aspetto di una statua di bronzo.

Nella XVIII dinastia nel cranio si colava — sempre attraverso le narici — resina calda e il corpo era riempito a sua volta con paglia, licheni secchi, segatura, resina, terracotta e tamponi di stoffa al fine di evitare antiestetici afflosciamenti.

Gli occhi — se non erano già stati avulsi dalle orbite — si erano macerati per effetto caustico del natron e venivano allora rimpiazzati. A partire dal Nuovo Regno si sostituivano con globuli di stoffa sui quali sovente erano dipinti iride e pupilla (tav. 247). Così fu trattato Ramesse III, mentre per il suo successore Ramesse IV si usarono due piccole cipolle magistralmente dipinte: all'occhio si unì così anche lo scopo magico delle cipolle, famose in Egitto dal tempo della fuga degli Ebrei dal dominio faraonico. Più tardi in sostituzione degli occhi si usarono piccole pietre rotonde e bianche, o globuli di cera o di stucco dorato, ma questo solo in epoca greco-romana.



248. Durante la fasciatura le bende erano impregnate di resina: le quattro scene della tomba di Tui (XIX dinastia) a Tebe rappresentano i dettagli di questa operazione. Sotto il cadavere già parzialmente bendato, un grande recipiente contiene la riserva di resina calda che i due imbalsamatori, assistiti da un sacerdote, spalmano con spatole e pennelli sul corpo del defunto.

Le narici e le orecchie erano anch'esse chiuse con tamponi di stoffa. Nelle narici di Ramesse II la cromodensimetrografia ha messo in evidenza granuli di pepe, ottimo conservante e tarmicida. In bocca si poneva una placca d'oro con il cartiglio del nome (se si trattava di un faraone) e d'oro erano i fogli che ricoprivano il volto e sovente il petto del morto.

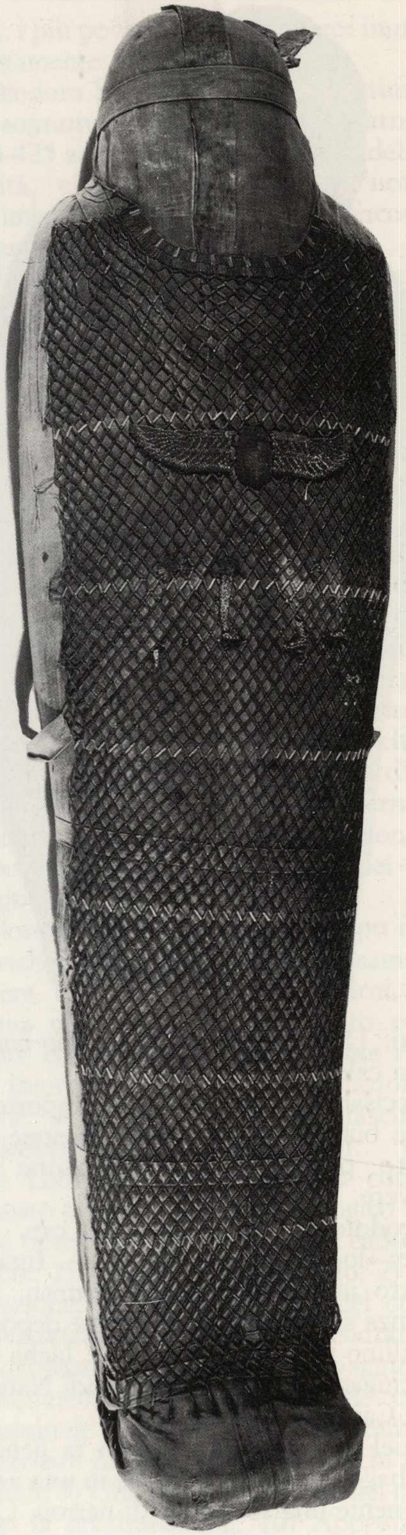
Dopo il lavaggio si procedeva a una lunga frizione di tutto il corpo per rendere la pelle, dura e disidratata, morbida e profumata. A questo scopo si usava, procedendo dal capo ai piedi, un olio speciale, l'olìbano, ricavato dall'incenso.

Adesso si poteva chiudere la ferita addominale praticata per estrarre i visceri. A volte la si cuciva in modo grossolano, a volte vi si colava sopra della cera fusa al fine di formare una placca; per i faraoni si nascondeva questo innaturale orifizio con una placca di bronzo o d'oro recante frasi propiziatorie o semplicemente inciso un *udjat,* l'occhio del divino Horo.

Importante era a questo punto dare una particolare posizione alle braccia, posizione però che è variata nel tempo seguendo una specie di «moda».

In genere si può dire che le donne avevano le braccia distese lungo i fianchi, mentre gli uomini le avevano distese ma con le mani incrociate sul pube. Nella XVIII dinastia le braccia, fasciate separatamente, si incrociavano sul petto con le mani che toccavano le spalle: è la classica posizione della mummia che viene quasi sempre così raffigurata. Alle dita delle mani e dei piedi a volte si applicavano dei ditali d'oro e sovente si lasciavano all'anulare gli anelli (tav. 243).

Si arriva così al bendaggio finale. Constatiamo subito che tutta la stoffa usata, bende e sudari, sono rigorosamente di lino. Il corpo è avvolto in un lenzuolo per lo



249, 250. Il corpo di Padi-Amenemope, imbalsamato, completamente fasciato e racchiuso in tre casse, è ricoperto da una «corazza magica», costituita da una reticella di conterie azzurre divisa in sette zone separate tra di loro da tubicini e perline bianche e rosse. Nella seconda e terza fascia, sempre in tubicini e perline di pasta di vetro, spiccano lo scarabeo alato e i quattro geni funerari figli di Horo.

più giallino, molto grande (450 × 120 centimetri) e annodato sulla testa e ai piedi. La Sindone di Torino, detto per inciso, è un lenzuolo di 436 × 110 centimetri, misure che collimano perfettamente con i sudari egiziani.

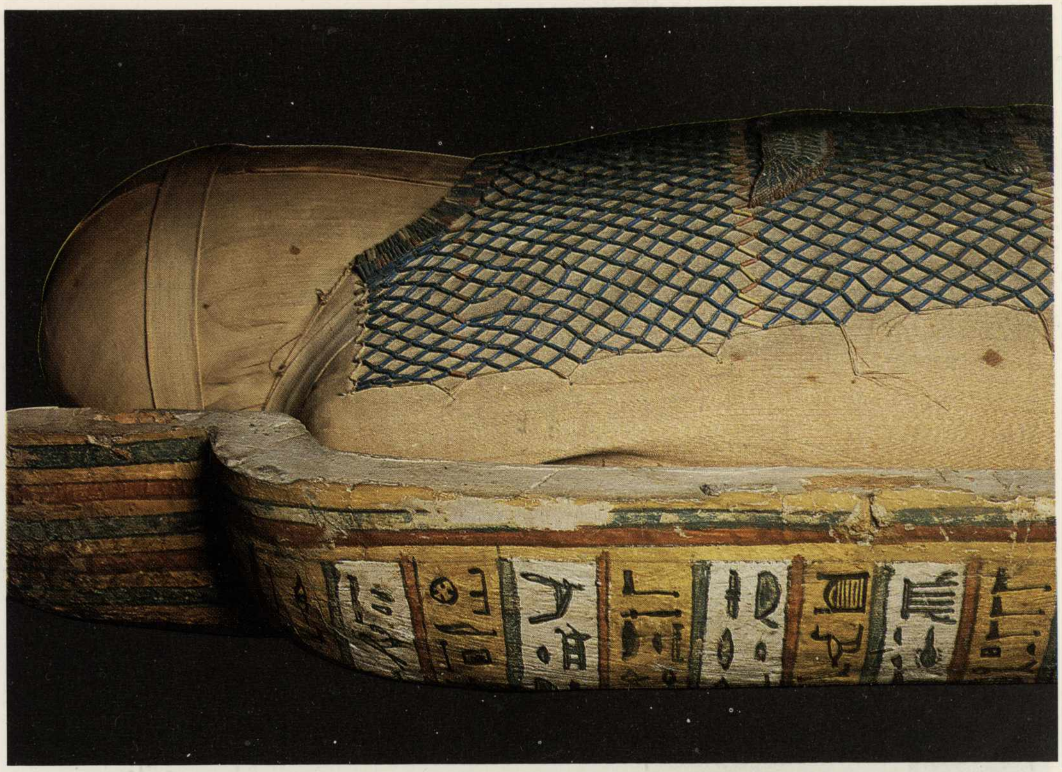
Finalmente si procede al lungo, delicato, preciso lavoro di bendaggio vero e proprio. Decine e decine di gioielli-amuleti sono interposti fra le bende e la resina calda spalmata tra un giro e l'altro di stoffa dà alla salma la caratteristica forma a crisalide (tav. 248). Centinaia di metri di bende si incrociano e si sovrappongono: un corpo era avvolto in ben 845 metri quadri di stoffa! Ma bisognava tenere lontano le forze del male che, facendo imputridire il cadavere, potevano negare al suo spirito l'ingresso nell'aldilà. Ecco che su tutto il corpo si stende allora una «corazza magica»: una rete di tubicini di pasta di vetro verdolina (tavv. 249, 250), e chi poteva permetterselo aveva a questo punto il capo coperto da una maschera d'oro: chi non conosce quello stupendo capolavoro di oreficeria che è la maschera di Tutankhamen, il faraone giovinetto, conservata con tutto il suo tesoro al Museo del Cairo?

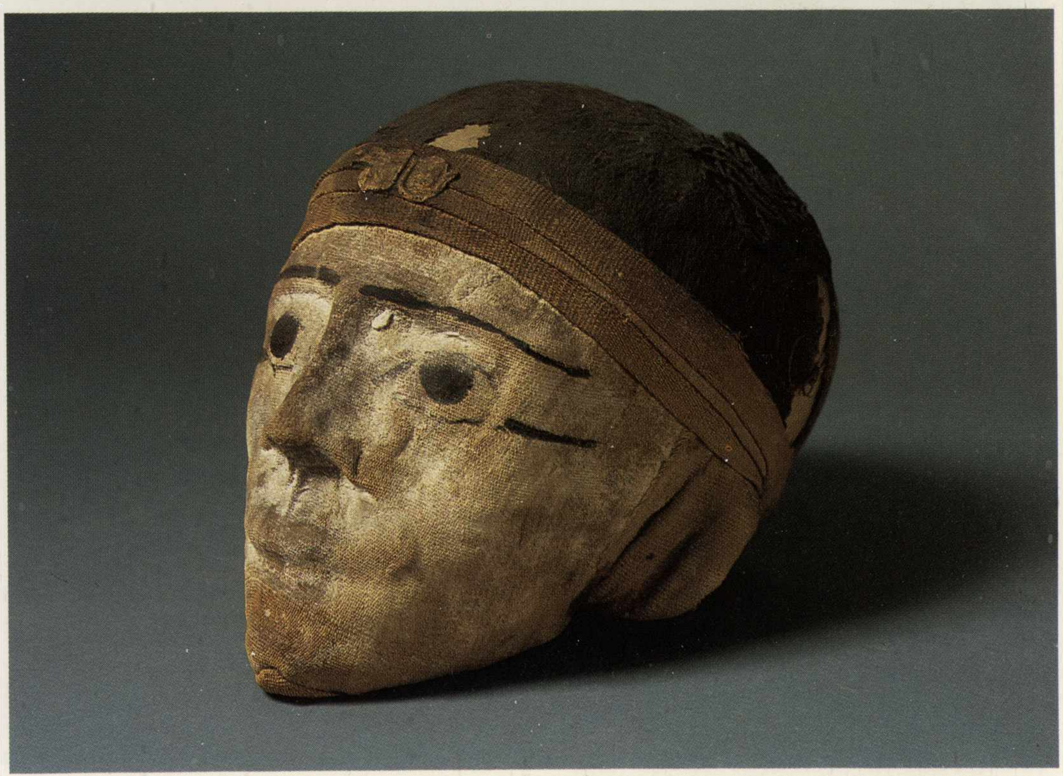
Chi invece non poteva permettersi un tale lusso ricorreva a una maschera dipinta sui lini (tav. 251) o a una copertura in cartapesta. Più tardi i tratti del defunto, dipinti su una tavoletta di legno inserita tra le bende che ricoprono il volto, costituiranno quella galleria nota come i «ritratti del Faijum» (tav. 237).

Adesso il defunto imbalsamato può essere messo nel suo sarcofago e raggiungere la tomba, sicuro di poter ascendere ai Campi Elisi.

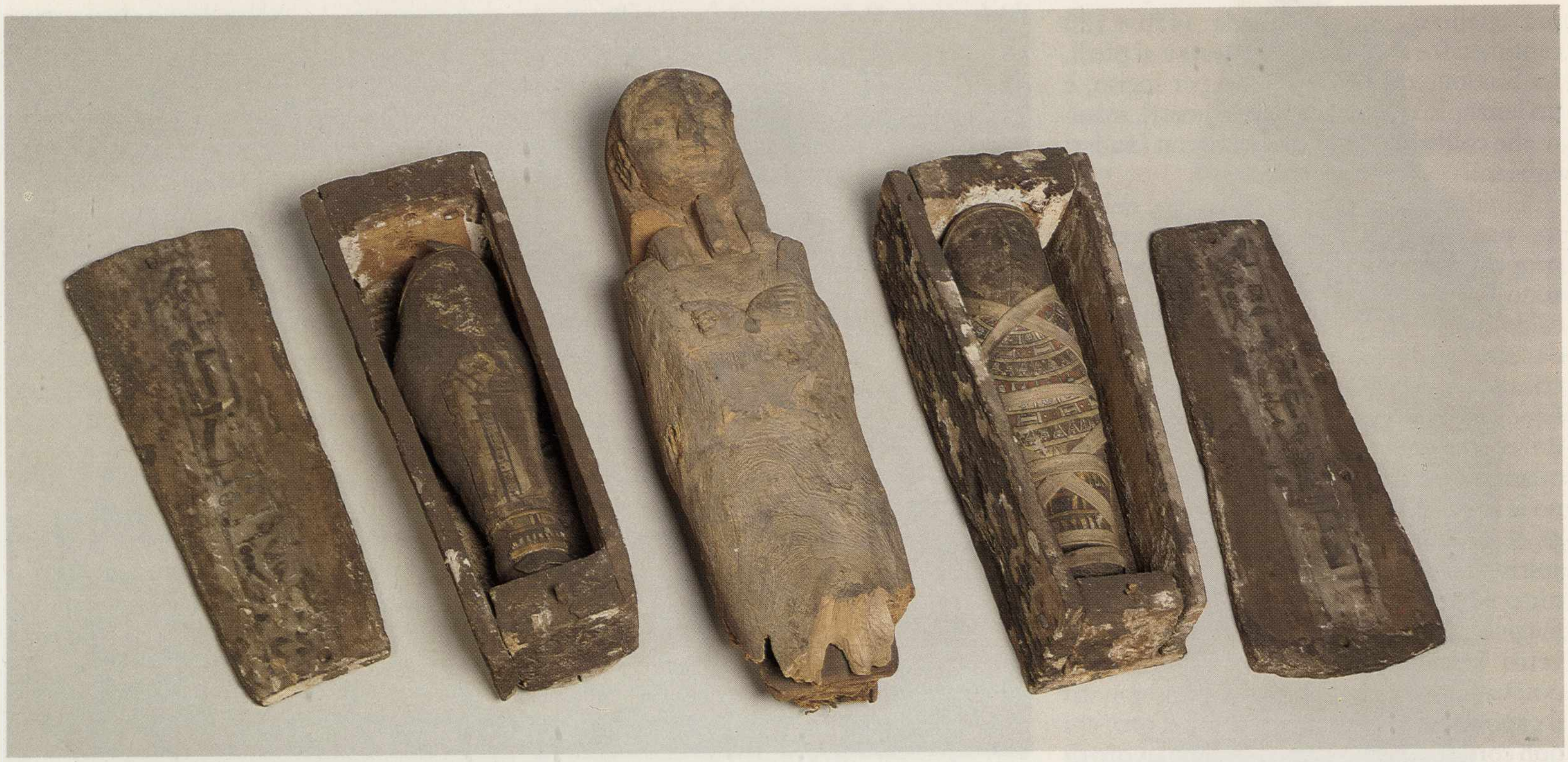
Allora (come oggi) in Egitto la mortalità infantile era altissima e anche i bambini ricevevano le stesse cure mortuarie degli adulti. Il Museo di Torino possiede diversi piccoli sarcofagi contenenti i corpicini imbalsamati (tav. 252).

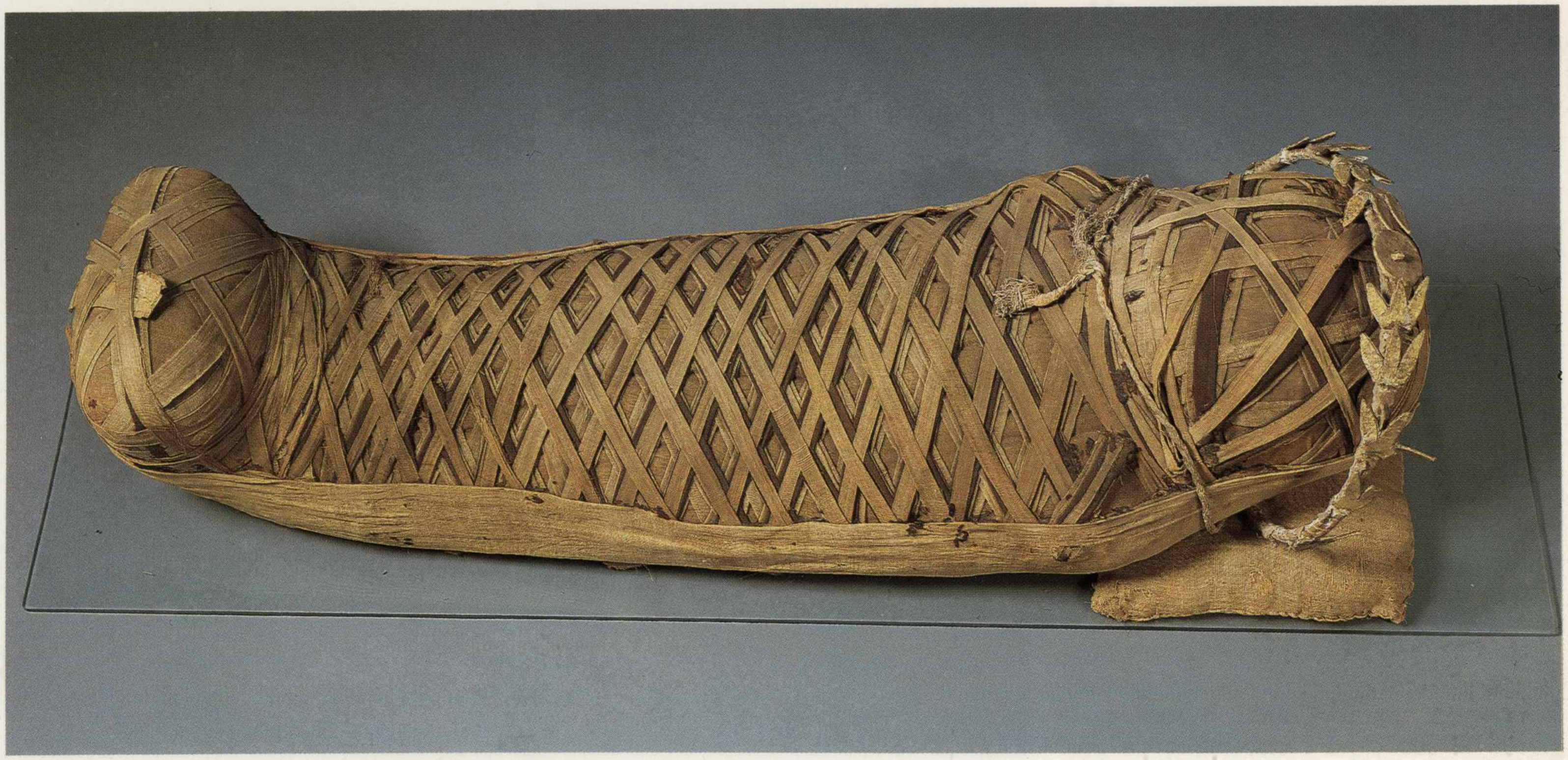
Uno in particolare è prezioso, anche se di epoca romana. Si tratta del piccolo Petemenofi vissuto 4 anni, 8 mesi e 10 giorni. Il suo capo è circondato da una





251. Testa imbalsamata, della quale purtroppo si ignora la provenienza, ricoperta di tela stuccata e dipinta: sono ben evidenziati gli occhi, le sopracciglia e la massa dei capelli. Una specie di diadema corona la fronte, sulla quale spiccano i simboli di due divinità.





252. Due cassette in legno stuccato col coperchio decorato da una linea verticale di geroglifici affiancano un tronco monoxile a forma antropoide contenente un feto imbalsamato. Anche le cassette contengono piccoli feti imbalsamati e avvolti in teli colorati con immagini di geni funerari quali lo sparviero e lo sciacallo.

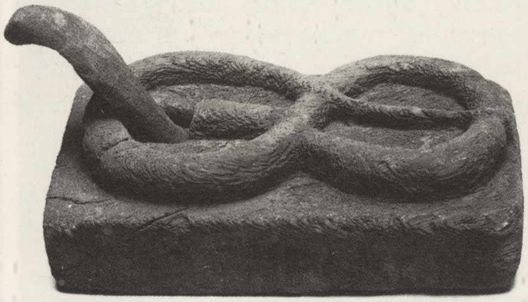
253. Mummia del piccolo Petemenofi morto all'età di quattro anni, otto mesi e dieci giorni: questa precisione nell'indicare la data della morte del fanciullo dimostra quanto sia stato amato dai genitori che hanno provveduto di conseguenza ad un'adeguata imbalsamazione e ad un ricco corredo funebre.

ghirlanda di fiori intrecciati con foglie in cartone dorato e tra le bende sono stati trovati due piccoli papiri (tav. 253).

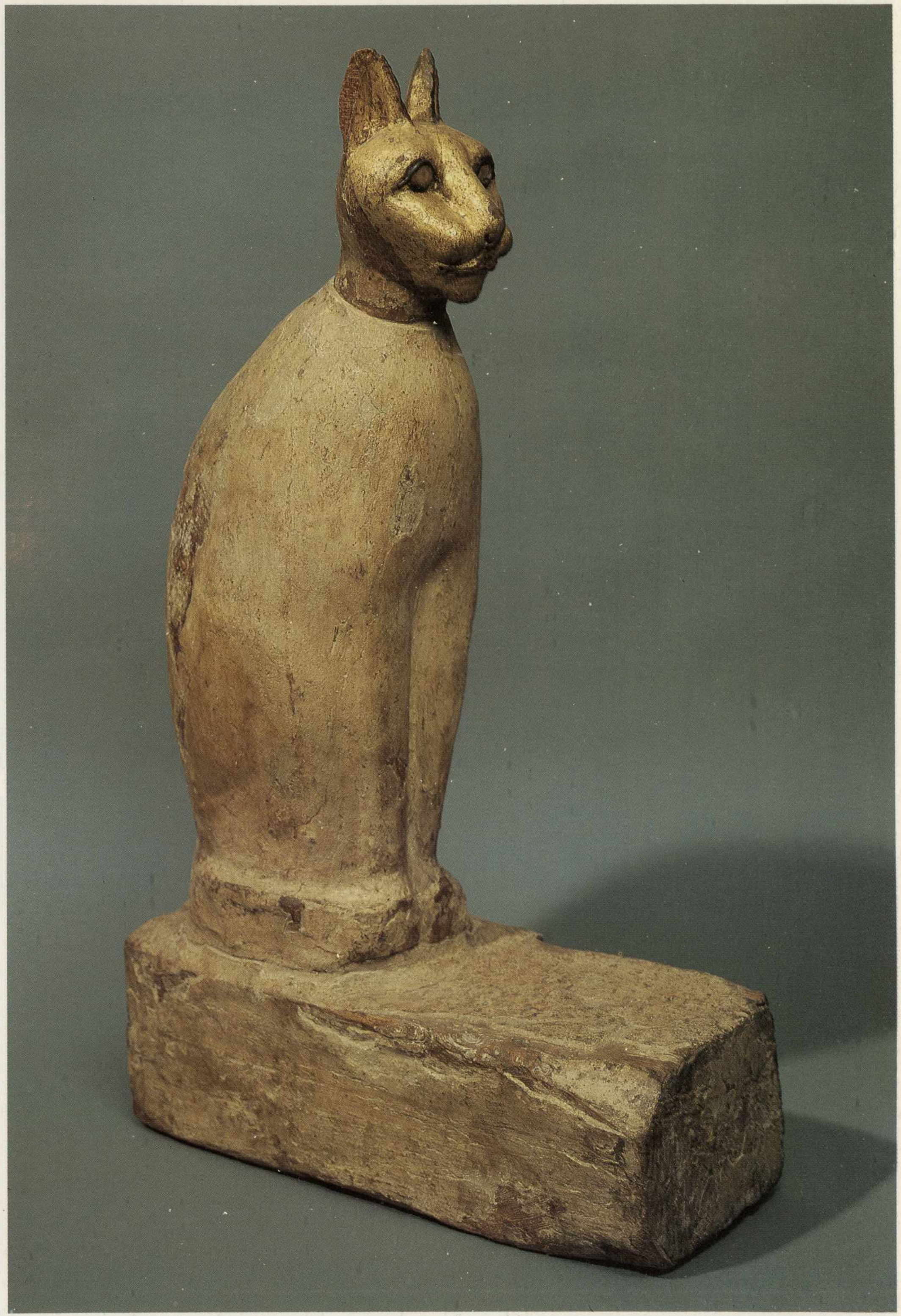
Un cenno a parte meritano i due corpi trovati in una tomba intatta: marito e moglie, Kha e Merit, dormono oggi il loro tranquillo sonno nella «Tomba di Kha», vanto del Museo torinese. Con tutti i loro oggetti di uso quotidiano, questi due personaggi della XVIII dinastia (1400 a.C. circa) giacciono nei loro preziosi sarcofagi lignei. Merit, probabilmente deceduta prima del suo sposo (infatti è in una bara troppo lunga per il suo esile corpo, bara destinata senza dubbio a Kha), porta sul volto la maschera funebre in tela ricoperta di stucco e dorata. Non si è voluto sbendare questi due cadaveri, anche perché le radiografie hanno rivelato ciò che si voleva sapere: la presenza di ornamenti. Infatti collane, anelli, orecchini, bracciali e amuleti vari sono il corredo che con mani pietose parenti e amici hanno voluto accompagnare nell'aldilà questi sposi di oltre trenta secoli fa.

Non dimentichiamo ancora che nell'aldilà il defunto doveva condurre una vita molto simile a quella terrena, per cui aveva bisogno di tutti quei generi di conforto dei quali aveva fruito quand'era in vita. E primo fra tutti il cibo. Ecco che troviamo imbalsamati e confezionati in opportuni contenitori anatre, cosciotti di manzo e costate di vitello, nonché pani, uova, frutta, cereali ecc.

È doveroso, per terminare questo rapido *excursus* sull'imbalsamazione, accennare anche agli animali. Questi fedeli compagni dell'egiziano antico, tante volte perso-



*254. Cassetta-sarcofago contenente un serpente imbalsamato: sul coperchio della stessa il corpo del rettile è scolpito in modo da formare una specie di otto, ma da un foro emerge minaccioso il capo dell'*ureo, *il cobra sacro. Nell'Antico Egitto molte divinità avevano sembianze di serpente: Mertseger, Nekhbet, Renenut, Sata, Uadjet ecc.*



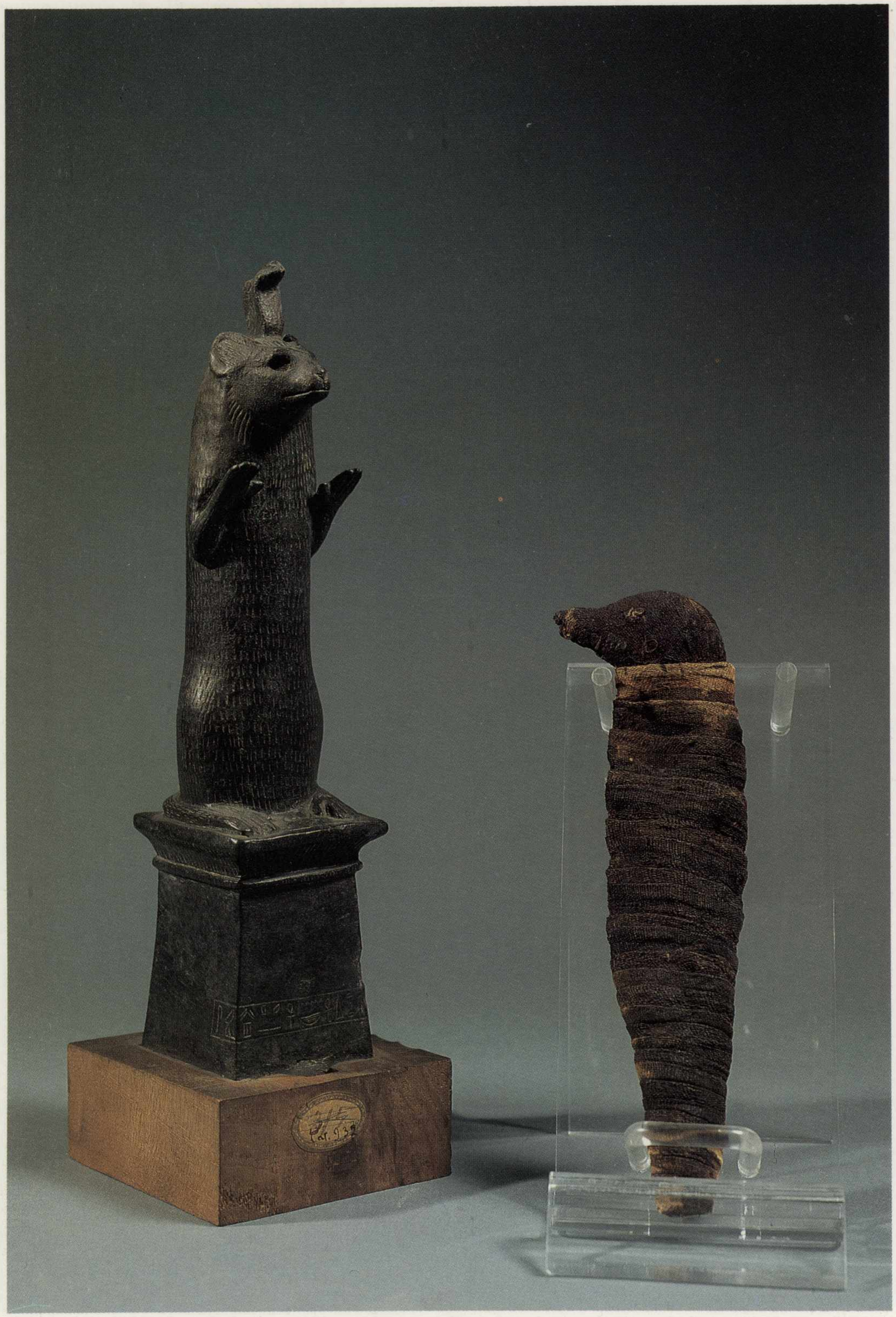
255. Statua-sarcofago di gatto contenente un gatto imbalsamato e avvolto in bende. Questo felino era rappresentato in forma divinizzata: Bastet, la dea gatta, aveva il suo centro di adorazione a Bubasti, ove i sovrani della XXII dinastia la elevarono a divinità suprema.

nificazione di questa o quella divinità, hanno ricevuto anch'essi le più premurose cure *post mortem.* Cani, gatti, scimmie, tori, mucche, uccelli vari, coccodrilli, serpenti, pesci, rane e persino piccoli insetti sono stati imbalsamati, messi in sarcofagi più o meno ricchi, seppelliti in necropoli a loro riservate (tavv. 254, 255, 257, 258).

Troppo lungo sarebbe parlare di tutti gli animali che si trovano imbalsamati nel Museo torinese. Uno solo valga per tutti, anche perché, per quanto ne sappiamo dopo pazienti ricerche, è l'unico esemplare conservato imbalsamato in un museo benché si conoscano molte rappresentazioni in bronzo di questo piccolo Viverride. Si tratta di un icneumone o mangusta, un animaletto che ricorda per il suo aspetto uno zibetto: coda non troppo lunga, orecchie piccole e tondeggianti, unghie ben sviluppate ma non retrattili, pelo rossiccio. Grande poco meno di un gatto, l'icneumone vive in ambienti più o meno aridi e frequenta le zone cespugliose ove vivono pure piccoli mammiferi quali topi e serpenti. Il Delta del Nilo doveva essere il paradiso di queste fastidiose creature e gli icneumoni erano i benvenuti nei giardini degli Egiziani: assimilato al dio Atum, insidiato dal serpente malefico Apopi, per i figli del Nilo l'equazione fu semplice: Atum contro Apopi = l'icneumone contro il serpente (tav. 256).

Uomini e animali si sono così trovati accomunati dopo la morte.

Il titolo del capitolo 154 del già citato Libro dei Morti è un augurio e nello stesso tempo una invocazione: «Affinché il corpo non abbia a perire». Termina poi con questo grido di speranza e di gioia: «Sappiatelo, voi, o Spiriti, alcun torto sarà causato al mio cadavere / Il mio corpo permarrà immutabile e stabile, eternamente / Non verrà distrutto sulla Terra, / Per tutta l'Eternità».



256. Icneumone in bronzo rappresentato seduto sulle zampe posteriori con un ureo *sul capo. È collocato su un piedistallo a forma di pilone, anch'esso in bronzo, recante una scritta geroglifica. Accanto è collocato un piccolo icneumone imbalsamato, incarnazione del dio Atum, il nemico del serpente Agep.*

257. Sia i due gatti di sinistra che i due cani di destra sono stati imbalsamati e sapientemente fasciati con bende colorate che si intrecciano sul davanti in modo da comporre disegni a meandri, a greche e a tremie.

258. Statua lignea di sciacallo in posizione di riposo, colorata in nero con un collare rosso orlato di giallo. Essa raffigura Anubi, la divinità protettrice delle necropoli o preposta ai riti funerari e alle operazioni di imbalsamazione del defunto. Un sacerdote, recante sul volto la sua maschera, lo rappresentava nelle cerimonie funerarie.

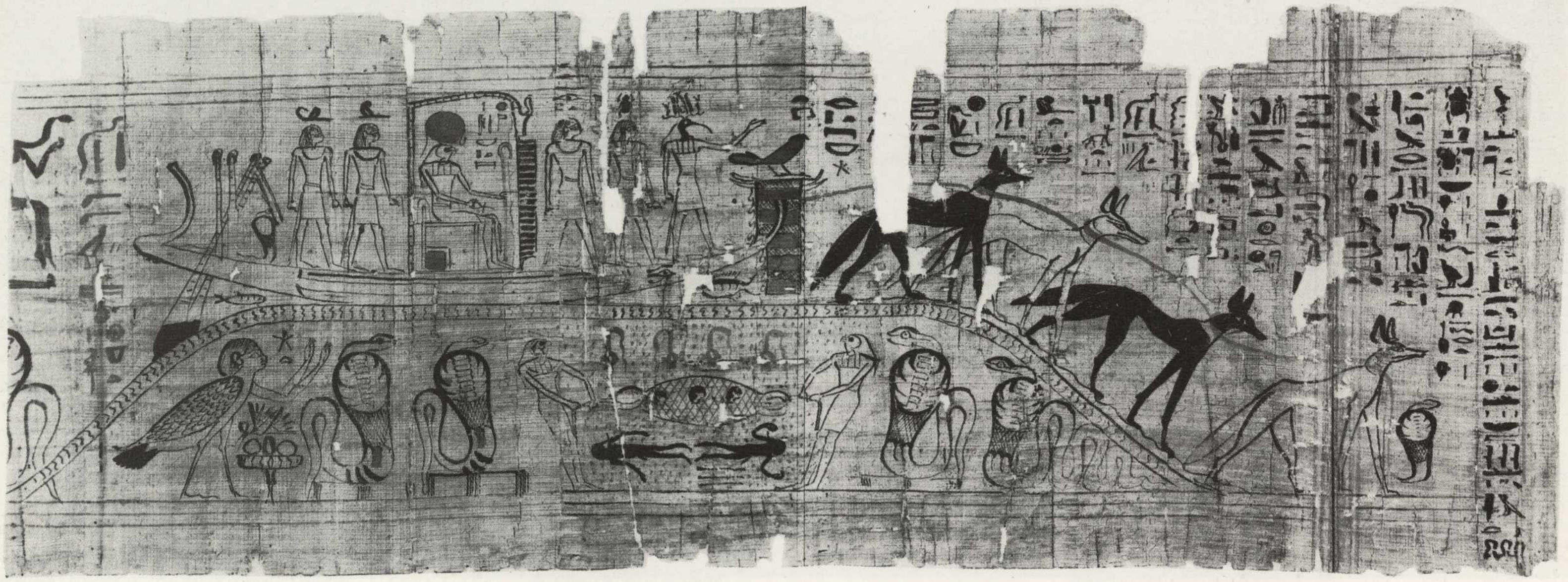
I libri funerari del Nuovo Regno

Paolo Ronsecco

I libri funerari del Nuovo Regno appartengono nella maggior parte dei casi al tipo designato dagli studiosi come «Libro dei Morti», termine questo dovuto al luogo più frequente di rinvenimento, all’interno dei sarcofagi o nelle cripte funebri, in prossimità delle mummie. Redatto più comunemente su papiro, meno sovente su tele di lino o materiale funerario diverso, esso conteneva un insieme di formule religiose — di lunghezza e numero variabili a seconda degli esemplari — che nelle convinzioni del tempo avevano il compito di facilitare all’anima del defunto il viaggio nell’aldilà: viaggio che si articolava in diversi momenti quali l’uscita dalla tomba, il trionfo su presenze nemiche, l’assunzione di forme diverse, l’utilizzazione della barca solare di Ra ed infine il giudizio, di fronte al tribunale presieduto da Osiri. Fin dagli inizi del XIX secolo i rotoli di papiro ritrovati nelle tombe suscitarono l’interesse degli egittologi per la ricchezza dei loro contenuti grafici ed iconografici. Champollion stesso, che ebbe modo di occuparsi dello studio delle collezioni egiziane presenti nei musei italiani — ed in particolare in quello di Torino — esaminando alcuni papiri appartenuti alla collezione Drovetti pensò di trovarsi di fronte ad un vero e proprio «Rituale funerario», un’opera cioè contenente preghiere ed indicazioni testuali concernenti la cerimonia funebre.

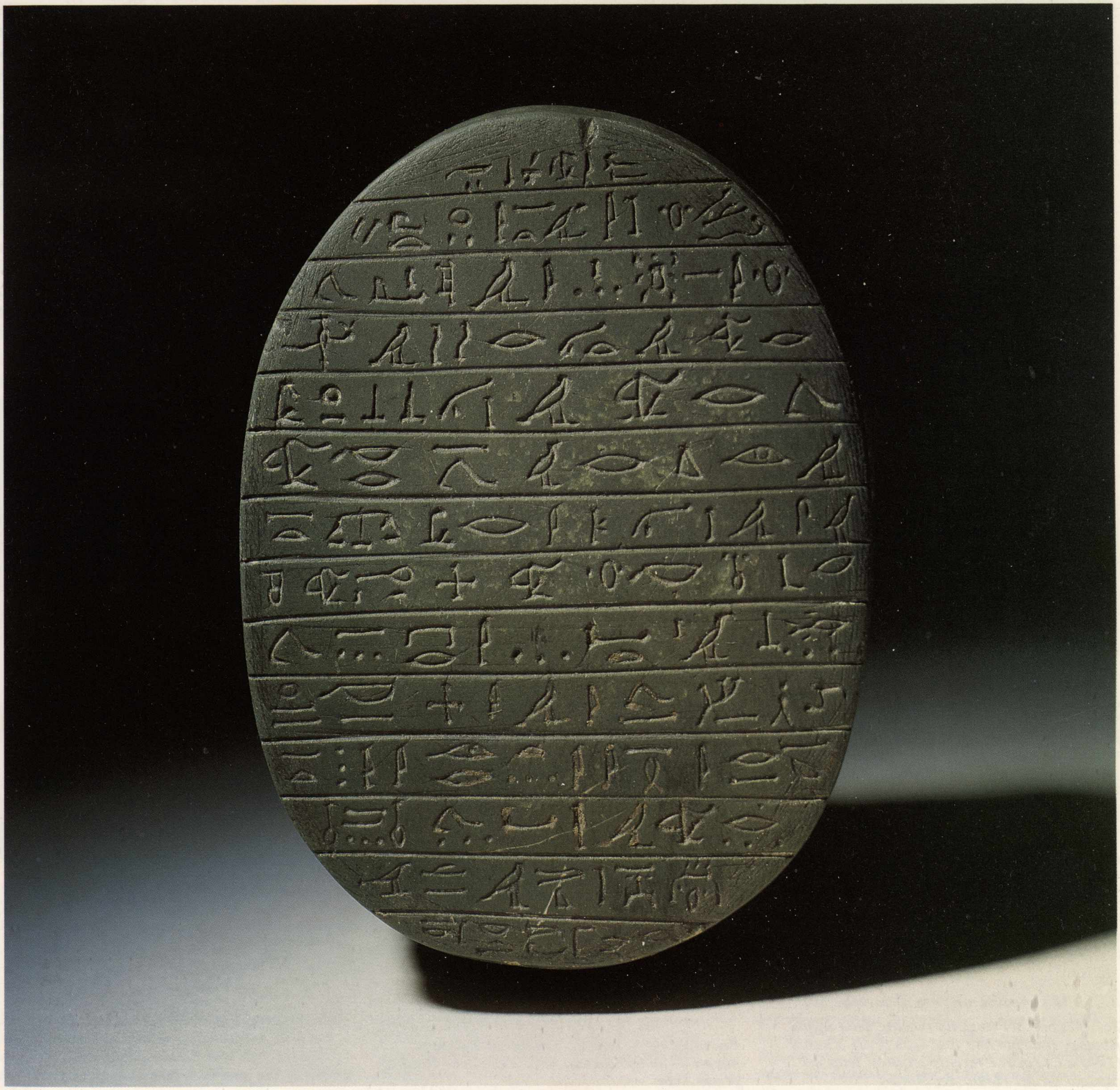
Più tardi, nel 1842, Richard Lepsius, pubblicando il grande papiro di Efankh, anch’esso conservato a Torino e redatto in epoca tolemaica, adottò per la prima volta il titolo di «Libro dei Morti», mutuandolo forse dal termine arabo *kitab al mayyit,* cioè «libro del morto», riferito dalle popolazioni locali appunto ai rotoli papiracei cui sopra si è accennato. Spetta tuttavia all’egittologo inglese Wallis Budge il merito di avere individuato quello che con ogni probabilità è il vero nome che gli Egiziani attribuivano a questo tipo di libro funerario: *ru peret em heru,* cioè «formule per l’uscita al giorno (del defunto)», titolo che si riscontra sia scritto sull’orlo del papiro arrotolato accanto al nome del proprietario, sia all’interno dello stesso, essendo presente nei capitoli più significativi e riassuntivi dell’opera. L’espressione non venne scelta a caso dagli antichi copisti poiché essa faceva riferimento sia al contenuto puramente letterario dei testi sia alla loro funzione magico-religiosa, in quanto essi erano posti all’interno della tomba per propiziare — secondo la nota concezione egizia — il viaggio del defunto attraverso il cielo al seguito del dio Ra, garantendo alla sua anima gloriosa «l’uscita al giorno», cioè il temporaneo abbandono del luogo ove il corpo era custodito.

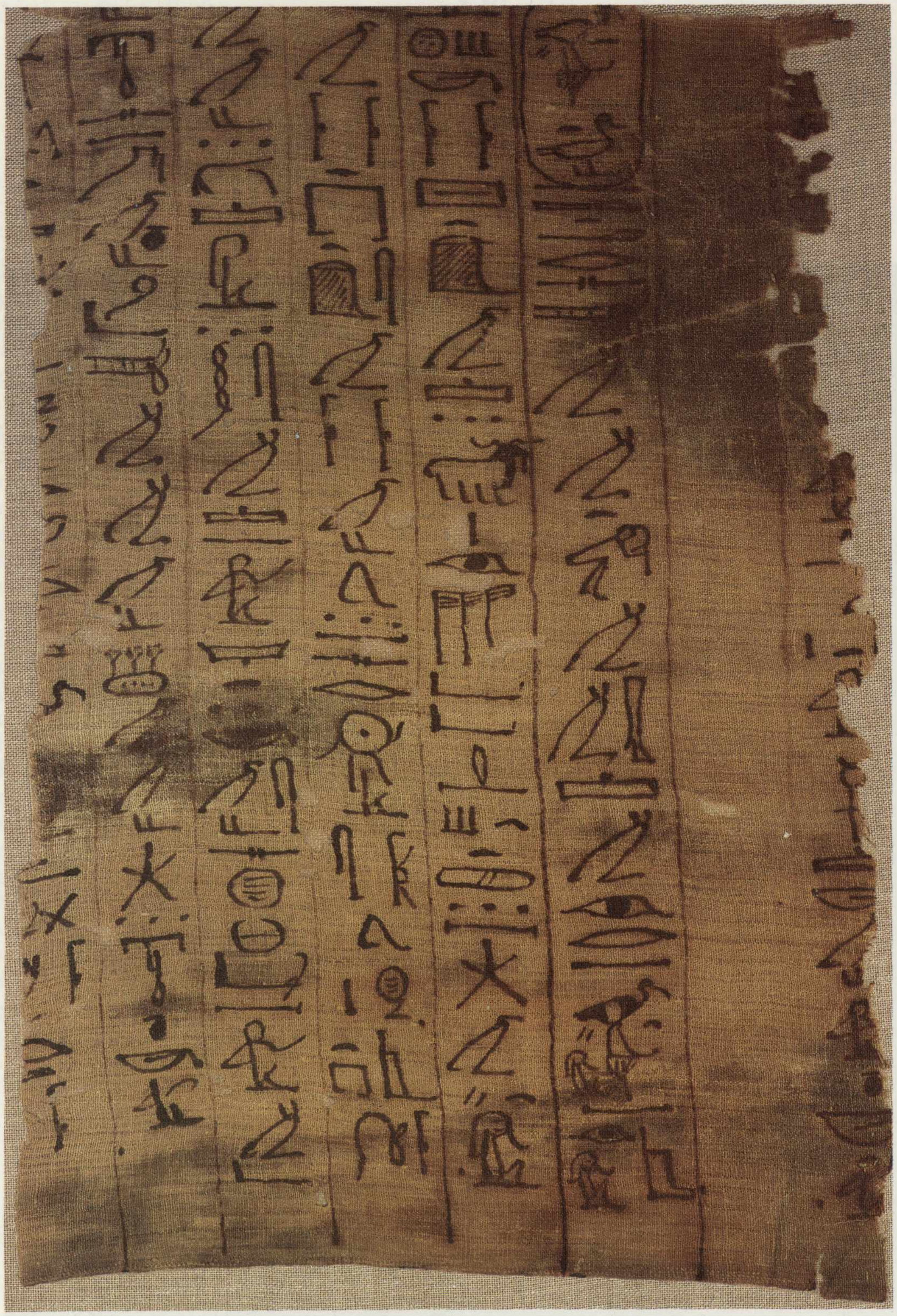
Uscire dal mondo sotterraneo, salire sulla barca di Ra durante il quotidiano passaggio di questa nel mondo dei morti, vivere per una giornata intera in essa per tornare la notte nella propria oscura dimora, sembra essere la costante aspirazione del defunto, presente in molte formule — o capitoli — del Libro dei Morti. Nel «Libro dello Amduat» e nel «Libro delle Porte», altre sillogi funerarie molto vicine per ispirazione religiosa al Libro dei Morti, venivano spiegate particolareggiatamente le possibilità che l’anima aveva, adempiendo a certe prescrizioni e conoscendo determinate formule, di salire a bordo della barca solare durante il giorno e di beneficiare anche per la notte della protezione del dio (tav. 259). Coll’andar del tempo, attraverso tutto il Nuovo Regno, a mano a mano che la fiducia in una possibilità di vita ultraterrena — che prima era stata prerogativa solo del re e della nobiltà — si estendeva a fasce più vaste della popolazione egiziana, venne sempre più valorizzato questo suggestivo aspetto della concezione religiosa che prometteva al defunto, anche



259. Papiro del «Libro dello Amduat», appartenuto a Thutmosi, un sacerdote di Amon vissuto nella XXI dinastia (1070-945 a.C.). La scena raffigura la barca solare — trainata da quattro sciacalli — su cui sono visibili il dio Ra ed il suo corteo di accompagnatori. Il defunto, salito sull'imbarcazione grazie al potere delle formule che ha dimostrato di conoscere, percorre il fiume sotterraneo che attraversa l'aldilà durante la notte per rinascere col sole al mattino.

260. Scarabeo funerario, appartenuto al principe Isek, risalente alla XXII dinastia (945-715 a.C.). L'amuleto veniva deposto sul torace del morto, in prossimità del cuore; su di esso doveva esercitare il suo potere magico, affinché non rendesse cattiva testimonianza durante la psicostasia. La formula che reca scritta lo scarabeo è quella contenuta nel capitolo 30 del «Libro dei Morti».





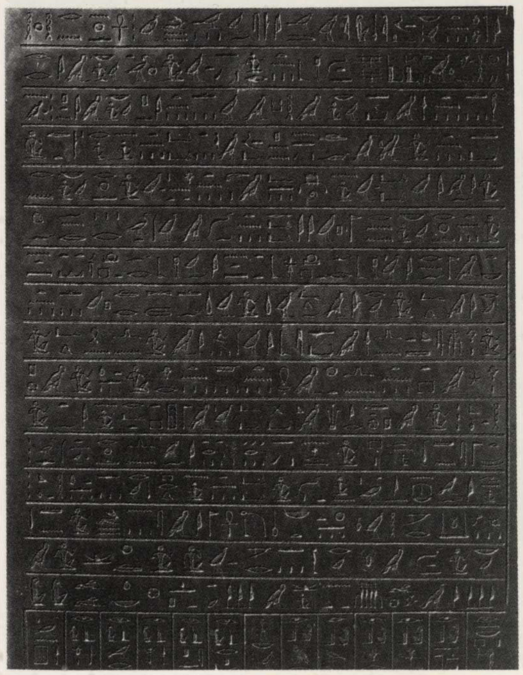
261. *Sezione del lenzuolo funebre della regina Ahmosi, risalente alla fine della XVII dinastia (1540 a.C. circa) e recante scritto il testo del capitolo 64 del «Libro dei Morti».* *Fu rinvenuto — insieme a numerosi frammenti minori — da Schiaparelli nella Valle delle Regine, presso Tebe.*

dopo la morte, la stessa libertà di movimento che egli possedeva in vita: quella cioè di uscire ed entrare nel mondo dei morti come se esso fosse una dimora di viventi. Il titolo più specifico di «Libro per l'uscita al giorno» non venne tuttavia mai adottato; nelle edizioni successive dell'opera si continuò ad usare quello di Libro dei Morti proposto dal Lepsius nel 1842 ed esso rimane tuttora in vigore.

Si diceva all'inizio dei ricchi contenuti sia grafici sia figurativi presenti nei papiri del Libro dei Morti e come essi appunto abbiano affascinato gli studiosi dell'antico Egitto già dai tempi dello Champollion. Ricordiamo che per gli Egizi la scrittura non era un semplice mezzo di comunicazione, ma una realtà attiva di per se stessa, in grado di rendere automaticamente operanti tutte le informazioni che vi fossero registrate. Eguale importanza e concettualità ha l'aspetto figurativo: iconicità e scrittura erano in Egitto due codici di trascrizione di uno stesso messaggio e due espressioni dello stesso linguaggio. Pertanto tutte le formulazioni di tipo magico-religioso poste, in qualsiasi forma, nella dimora del defunto avevano forza e valore appunto in quanto «parola» scritta e figurata e la loro stessa presenza era garanzia di protezione e certezza di vittoria.

L'aver sottolineato tutto questo è utile per capire la vera funzione che ebbero nel mondo egiziano i testi di genere funerario, intendendo in questo termine comprendere non solo il Libro dei Morti, ma altresì le due più antiche sillogi dei «Testi delle Piramidi» e dei «Testi dei Sarcofagi». Il Libro dei Morti è, in un certo senso, la continuazione dei Testi dei Sarcofagi: comune ne è infatti la destinazione funeraria ed inoltre è stato definito un nucleo consistente di formule che trova riscontro in entrambe le sillogi. Le differenze, invece, sono nella maggiore progressione temporale in cui visse il Libro dei Morti e nella sua tendenza a costituirsi in vera e propria «opera», cioè in una raccolta organica di testi vista già dagli Egizi nella sua unicità e come tale trasmessa pressoché inalterata nell'arco cronologico di circa quindici secoli.

La fortuna letteraria del Libro dei Morti, che ebbe una larghissima diffusione nel corso del Nuovo Regno, fu dovuta essenzialmente ad una accresciuta richiesta di papiri funerari da parte di un numero sempre maggiore di utenti; a questo incremento della domanda corrispondeva un profondo mutamento che stava verificandosi in quegli anni nel tessuto sociale dello stato egiziano. La forte espansione economica e militare dei re della XVIII dinastia e la creazione di un vasto dominio da sfruttare ed amministrare al di fuori dei tradizionali confini dell'Egitto, avevano portato gruppi e classi sociali diverse a partecipare attivamente allo sviluppo del paese e ad acquistare, al tempo stesso, consapevolezza del proprio peso politico. Membri della famiglia reale, sacerdoti, alti dignitari e semplici funzionari, tecnici di riconosciuto valore, militari, accanto ai diversi privilegi di rango acquisirono anche quello — fino ad allora riservato al re — di detenere lunghi rotoli di papiro, finemente scritti ed illustrati nei laboratori più competenti dei templi. Questi testi, preziosi per il loro valore materiale e più ancora per la promessa di salvezza che contenevano, deposti — arrotolati o piegati — accanto al defunto, si sono conservati in gran numero particolarmente nell'ambiente tebano, dove operavano diverse qualificate officine scrittorie e dove, naturalmente, esisteva la più vasta e ricca clientela disponibile, essendo la città sede della corte del re.



262. *Particolare del sarcofago di Gemenefharbak, alto dignitario vissuto in epoca saitica (664-525 a.C.). Scolpito su basanite, è uno degli esemplari più interessanti conservati a Torino, per la finezza della lavorazione e la precisione con cui sono tracciati i segni geroglifici. Porta inciso, nella parte superiore, il capitolo 72 del «Libro dei Morti».*

Che il Libro dei Morti fosse nato per l'uso regale, prima di essere fatto proprio dai cittadini delle classi più elevate, appare evidente quando se ne prendano in esame i più antichi esemplari, risalenti alla fine della XVII dinastia e provenienti dagli scavi effettuati da Ernesto Schiaparelli nella Valle delle Regine, presso Tebe, agli inizi del secolo. I testi furono composti per alcuni membri della famiglia reale e vennero redatti non su papiro, bensì su lenzuola e su bende di tela che avvolgevano i corpi dei defunti. Particolarmente interessante risulta essere il lenzuolo funebre appartenuto alla regina Ahmosi (tav. 261), ricostituito e conservato — era stato rinvenuto dallo scopritore in uno stato assai frammentario — nel Museo Egizio di Torino, che indica una lunghezza originaria di circa quattro metri per oltre un metro di altezza. La consuetudine di scrivere le formule del Libro dei Morti su tele molto fini — materiale ritenuto forse più prezioso e perciò più adeguato ad un re — era viva ancora nella XVIII dinastia: nel Museo Egizio del Cairo è infatti presente il lenzuolo funebre di Thutmosi III, anch'esso ritrovato a Tebe, che presenta misure analoghe (427 × 103 centimetri) a quelle del lenzuolo della regina Ahmosi.

Nel corso del Nuovo Regno si andò differenziando l'uso del materiale su cui venivano copiate le formule del Libro dei Morti: alcune sue sezioni vennero infatti riportate sulle pareti delle cripte funebri, altre sulle stele o sugli stessi sarcofagi (tav. 262). Anche le semplici suppellettili funerarie vennero adoperate per lo stesso scopo: stralci e citazioni di formule singole o di semplici frasi si riscontrano sulle statuine funerarie (cap. 6) (tav. 276), sugli «scarabei del cuore» (cap. 28-30) (tav. 260), sulle tavole d'offerta; oppure appaiono nei rituali del culto divino (cap. 15) (tav. 263) o nei prontuari di magia (cap. 18 e 71).

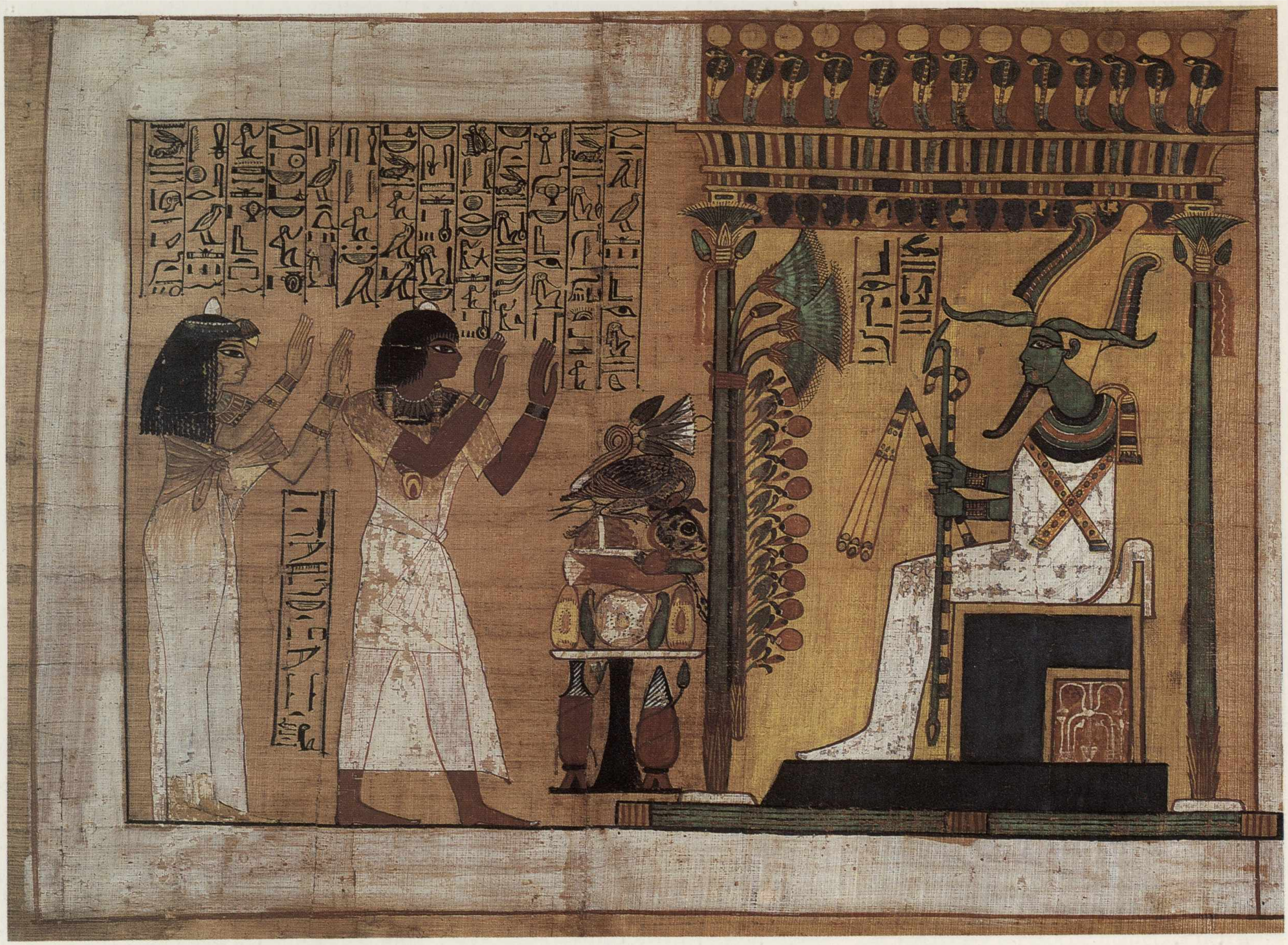
Ma è soprattutto il papiro, dal Nuovo Regno fino all'età tolemaica, a fornirci il più cospicuo nucleo di documenti — diverse centinaia — relativi al Libro dei Morti e, in misura minore, alle altre sillogi funerarie. Fu appunto la collocazione all'interno delle tombe a preservare questo materiale, peraltro più deteriorabile del legno dei sarcofagi o della pietra con cui erano confezionati scarabei e statuette; inoltre, l'abbondanza della produzione ha consentito anche una maggiore percentuale di sopravvivenza dei testi che, qualora presentino delle lacune, possono essere letti attraverso il confronto integrato di esemplari diversi. La conservazione di questi documenti non è stata, tuttavia, omogenea bensì è dipesa in modo determinante dal luogo in cui essi vennero riposti. Il papiro era normalmente avvolto su se stesso a formare uno stretto rotolo, di lunghezza molto variabile — quello di Efankh, cui si è accennato all'inizio, raggiunge i diciannove metri — e di altezza

263. *Particolare della stele per abbaino che appartenne ad un Amenemope, vissuto nel XIII secolo a Deir el Medina, da dove proviene. Riporta uno stralcio di un rituale solare presente anche nel capitolo 15 del «Libro dei Morti».*

oscillante tra i 40 e i 45 centimetri; veniva spesso posto accanto al sarcofago, in una scatola lignea che poteva anche servire da piedistallo all'immagine del dio Sokar (tav. 281) oppure in una nicchia ricavata appositamente nella parete della tomba. Più frequentemente esso era deposto nel sarcofago stesso, a lato della mummia, oppure collocato sotto le mani o le gambe del defunto: papiri così sistemati ci sono giunti sovente in cattivo stato di conservazione, perché scoloriti e corrosi dalle secrezioni delle sostanze resinose usate per l'imbalsamazione e trasudanti dal cadavere.

Un altro accorgimento, in uso a partire dalla XXI dinastia, fu quello di introdurre il rotolo in grandi statue lignee del dio Osiri, poggianti su di un largo piedistallo e dotate di una cavità interna nella quale esso veniva sospinto attraverso una fessura praticata sul dorso; nell'Età Tarda i papiri, spesso di dimensioni più ridotte, trovavano posto nella base dell'immagine lignea di Osiri.

Sui rotoli di papiro la scrittura poteva disporsi tanto in colonne verticali, quanto in linee orizzontali raggruppate in «pagine». Nel primo caso la grafia adoperata era il geroglifico, usato negli esemplari che dovevano essere redatti in modo più accurato, ad imitazione degli antichi testi regali; altrimenti si faceva ricorso allo ieratico, che appunto per la sua natura meglio si prestava ad una esecuzione più veloce del lavoro del copista. In questo secondo caso l'andamento della lettura

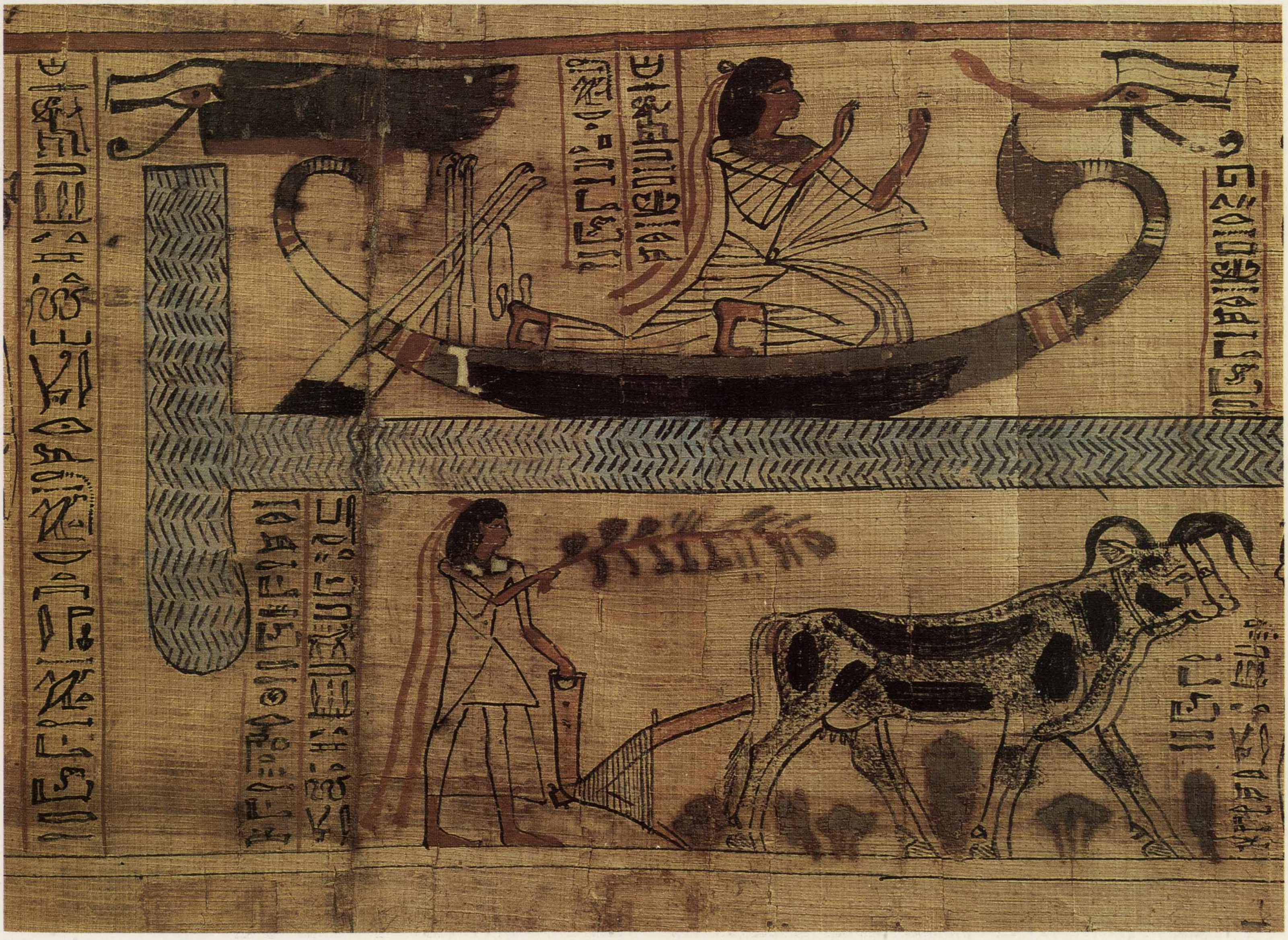


264. Papiro di Kha (1400 a.C. circa). Il defunto e la moglie sono ritratti in atto di adorazione di fronte a Osiri, seduto all'interno di un'edicola sorretta da steli di loto. Al centro della scena è raffigurata la rituale tavola d'offerta, mentre al di sopra delle figure oranti è riportato il testo dell'invocazione al dio pronunciata dal morto. Illustrazioni a tutta pagina di questo tipo si riscontrano frequentemente all'inizio dei papiri del «Libro dei Morti».

procedeva, com'era consuetudine per gli Egizi, da destra a sinistra; se lo scritto era incolonnato l'andamento era, solitamente, retrogrado, cioè da sinistra a destra, anche se i segni geroglifici venivano orientati al contrario, come in una lettura tradizionale. Sia i papiri scritti in ieratico sia quelli vergati in geroglifici erano corredati quasi sempre da illustrazioni in policromia riferite al contenuto del testo.

Altro elemento decorativo comune era costituito dall'inquadratura, o «cornice»: una o più linee orizzontali delimitavano lo scritto, inferiormente e superiormente, definendo un margine di alcuni centimetri di spessore lungo tutto l'orlo del papiro. Le linee di demarcazione potevano essere semplicemente tracciate in nero, oppure lo spazio compreso tra di esse veniva colorato, a volte con tonalità diverse se il margine era suddiviso in due o più registri. All'interno della cornice i testi scritti — che, come si è detto, eran disposti su colonne o linee a seconda dei casi — si alternavano con le illustrazioni, che di solito venivano incasellate in appositi riquadri posti presso l'orlo superiore del papiro, anche se erano frequenti quelle a tutta pagina, cioè estese a tutta la larghezza del rotolo (tav. 264).

Le figure, realizzate in vivace policromia, che accompagnano passo passo lo svolgersi delle formule del Libro dei Morti, rappresentano senza dubbio l'elemento più appariscente dell'opera. Esse colpiscono anche un lettore profano per la varietà delle forme, per la ricchezza dei colori



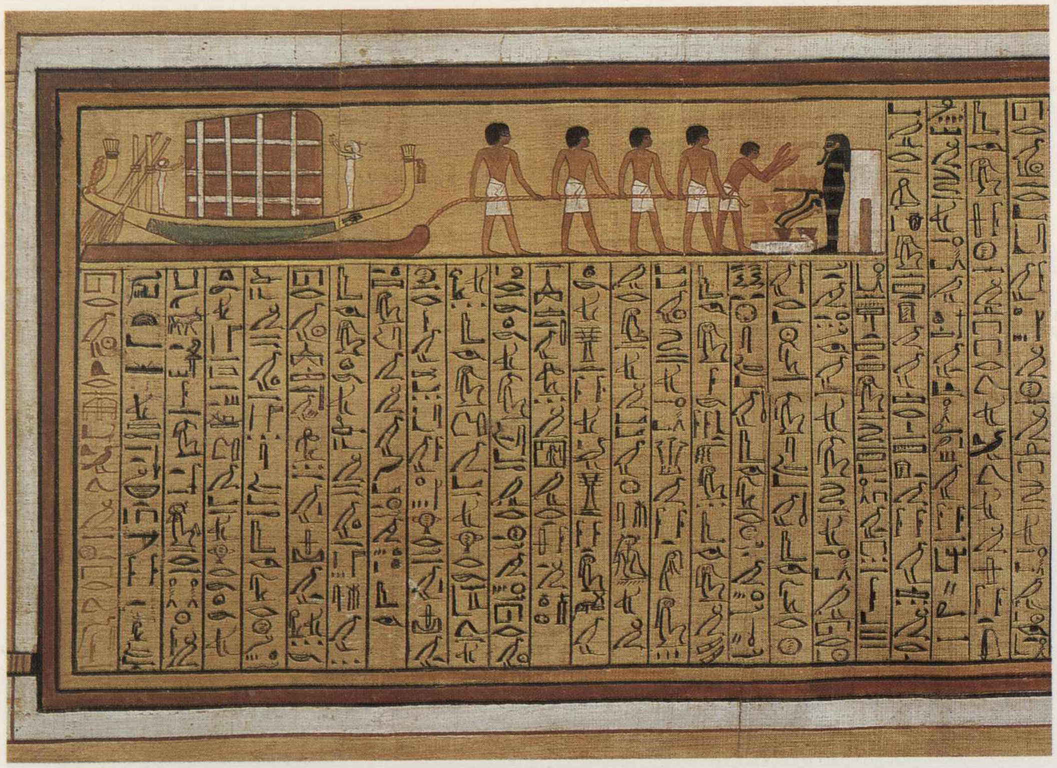
265. *Papiro di Aaner, sacerdote di Mut, XX dinastia (1190-1070 a.C.). L'illustrazione mostra una scena di lavori agricoli nell'aldilà. Il paesaggio descritto è simile a quello consueto dell'Egitto: canali, coltivazioni, persone intente alla navigazione evocano una tranquilla immagine della vita di cui il defunto glorificato può godere nell'oltretomba.*

e — negli esemplari più accurati nell'esecuzione — per l'estrema raffinatezza del tratto; descrivono un mondo fantastico popolato da uomini, divinità, animali mitici, esseri mostruosi; raccontano scene di vita quotidiana — il defunto, la famiglia, i servi, i comuni mestieri — e mostrano serene visioni dell'aldilà (tav. 265). Per la loro capacità di richiamarsi al contenuto dei testi, vennero considerate dai primi studiosi del Libro dei Morti come semplici sintesi dei capitoli cui si riferivano; W. Budge e numerosi altri le definirono «vignette», quasi si trattasse solo di illustrazioni delle parti scritte. Vanno viste invece, come si è detto all'inizio, secondo l'ottica egiziana, cioè nel loro valore di figure reali, vere perché immagini di un mondo religioso vissuto e creduto, dotate di efficacia sovrumana appunto in quanto espressione della parola divina.

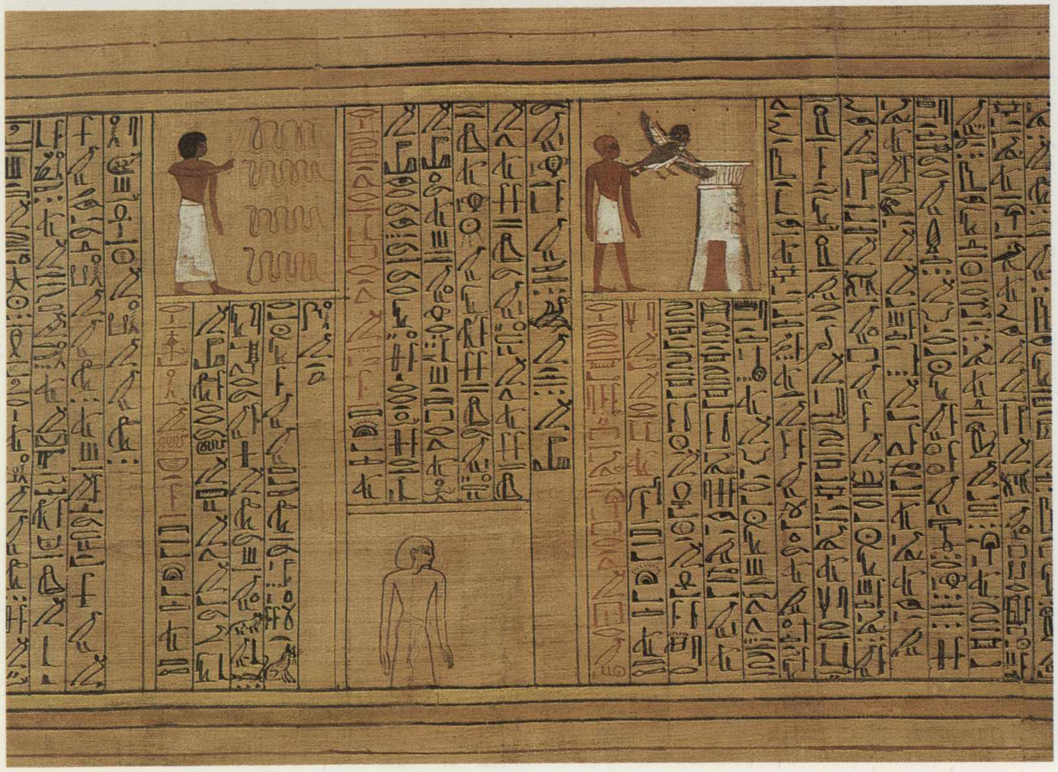
La funzione di specificare il contenuto dei capitoli era in realtà attribuita a brevi proposizioni poste all'inizio di ciascuno di essi, che venivano strutturate secondo uno schema del tipo «formula per...» seguito dalle indicazioni relative all'uso ed all'efficacia della stessa.

Queste parti erano di solito scritte in rosso, probabilmente per sottolinearne l'importanza e la diversità rispetto al comune testo; il medesimo colore veniva riservato ai colofoni, situati al termine di alcuni dei capitoli più significativi, nei quali era ribadita la necessità di una corretta recitazione della formula perché ne fosse reale il potere di protezione e salvezza.

Le dimensioni dei papiri non erano costanti, poiché sia il numero delle illustrazioni sia quello dei testi scritti variavano da un esemplare all'altro. Ciò era dovuto a motivazioni differenti, quali la scelta operata dal copista — determinata dalle diverse tradizioni culturali presenti nel centro in cui egli lavorava — oppure la disponibilità economica del committente. Un papiro molto esteso e riccamente decorato doveva avere un prezzo alquanto elevato; per questa ragione molti erano



266. Papiro di Kha. L'illustrazione, relativa al capitolo 1 del «Libro dei Morti», è la rappresentazione simbolica della cerimonia funebre che avveniva realmente dinnanzi alla tomba, raffigurata schematicamente alle spalle della mummia.



267. Papiro di Kha. Il defunto, armato di coltello, scaccia lontano da sé i serpenti, grazie al potere della formula magica che ha pronunciato. In un momento successivo, dopo aver effettuato diverse «trasformazioni», esce dalla tomba sotto forma di «anima vivente» (capitoli 33 e 92 del «Libro dei Morti»).

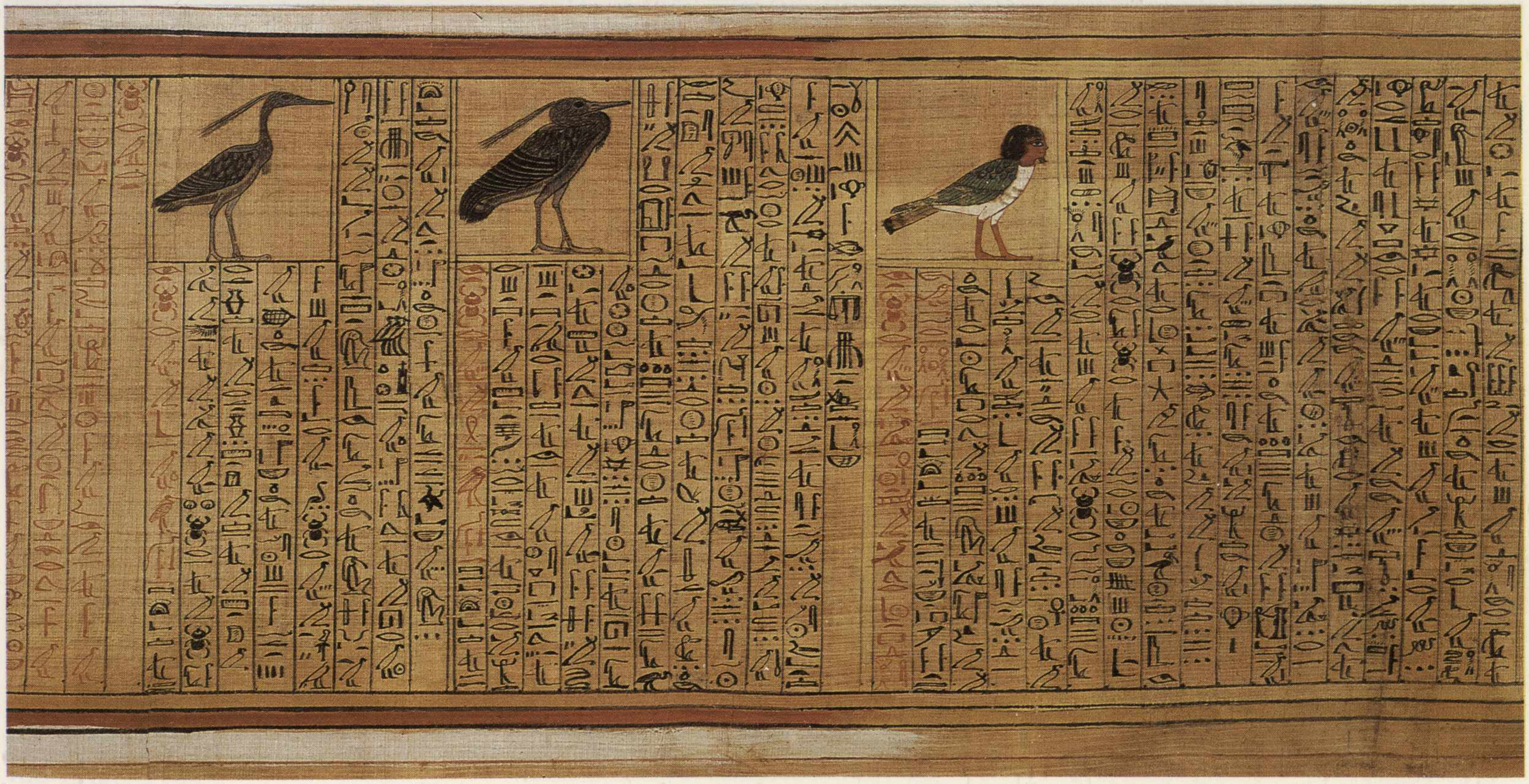
obbligati a ricorrere a manoscritti meno costosi, ma che venivano ritenuti altrettanto efficaci perché contenevano sezioni dell'opera considerate essenziali.

Come si è detto, i più antichi esemplari del Libro dei Morti risalgono alla fine della XVII dinastia, ma durante la XVIII dinastia (1540-1295 a.C.) esso conobbe una rapida affermazione presso i nuovi ceti emergenti.

Poiché il numero maggiore di copie attribuite a questo periodo proviene dalla zona di Tebe, è consuetudine parlare di una redazione tebana della silloge, anche se non è possibile individuare uno schema fisso nella successione delle formule che appaiono invece disposte con una certa casualità. Solo nel corso della XXVI dinastia (664-525 a.C.), epoca d'intensa attività artistica e culturale in cui si cercò di rivalutare ogni aspetto della tradizione religiosa dell'Egitto, il Libro dei Morti fu sottoposto ad una vera e propria revisione per assumere la sua veste definitiva, quella cioè di un'opera in cui le singole parti si susseguono in ordine prestabilito. Quest'ordine restò praticamente immutato fino all'età tolemaica (304-30 a.C.); fu appunto un papiro redatto durante quest'epoca, quello già citato di Efankh, a fornire la successione di 165 capitoli che ancora oggi viene seguita, anche se studi ulteriori hanno individuato un altro cospicuo gruppo di formule — circa una trentina — che possono ascriversi tra quelle appartenenti alla silloge.

Prendendo in esame in modo più specifico il contenuto del Libro dei Morti è possibile isolare al suo interno diverse sezioni, ognuna delle quali possiede un proprio motivo ispiratore che di volta in volta è la preghiera, l'esorcismo, l'incantesimo, la glorificazione dell'anima, la descrizione dell'aldilà.

Un primo nucleo di formule (cap. 1-30) deve esser riferito alla cerimonia funebre che si svolgeva durante la sepoltura: i testi conservano infatti traccia del rituale che veniva recitato, ad una o più voci, dai sacerdoti che accompagnavano il defunto all'estrema dimora (cap. 1-4, 15, 17-18). Più esplicita è l'illustrazione relativa al capitolo 1, nella quale è descritta la marcia del corteo verso la necropoli. Il sarcofago è posto in una barca, che rappresenta simbolicamente quella in cui Ra attraversa il cielo, a sua volta collocata su di un traino trascinato da bovini oppure da servi; spesso sono raffigurati anche i familiari del morto, i sacerdoti che portano le insegne, quelli che debbono presiedere ai riti di purificazione ed egualmente altre persone del seguito; il gruppo avanza verso la tomba — la cui immagine stilizzata è visibile all'estremità della scena — davanti alla quale si erge la mummia, con le offerte deposte ai suoi piedi (tav. 266). Questa prima sezione contiene inoltre delle parti di testo che potevano essere redatte su



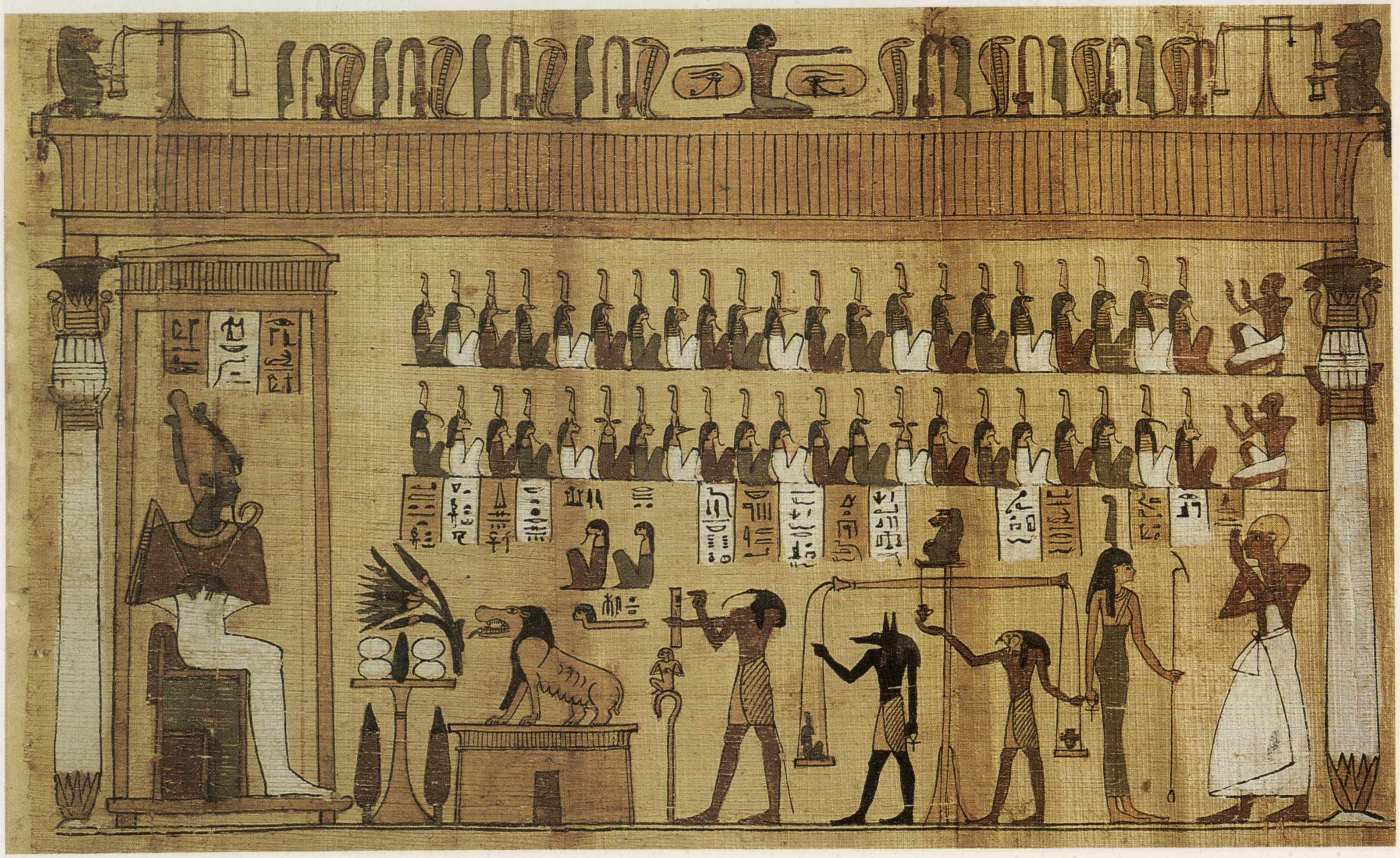
268. Papiro di Kha. Queste figure divine illustrano rispettivamente i capitoli 83, 84 e 85 del «Libro dei Morti». Rappresentano due animali mitici — l'airone e la fenice — e l'anima vivente, con testa umana e corpo di uccello. Appartengono al repertorio delle formule dette delle «trasformazioni»: il defunto, uscito dalla tomba, assume forme diverse che gli permettono un percorso più agevole e sicuro nell'aldilà.

materiale diverso dal papiro, come quella riportata sulle statuine funerarie (cap. 6), quella parzialmente presente su alcune stele (cap. 15) o le tre che sono scritte sugli «scarabei del cuore» (cap. 28-30).

Nel secondo gruppo di formule (cap. 31-63) si può leggere un duplice intento, di scongiuro e di propiziazione. Esorcismi e sortilegi avevano il compito di tenere lontani dal defunto, occupato a percorrere le oscure vie dell’aldilà, i nemici di sempre, nascosti nelle profondità delle acque o della terra: i coccodrilli (cap. 31-32) ed i serpenti (cap. 33-34 e 39-40) (tav. 267); ovvero di prevenire la putrefazione del corpo (cap. 45) o di impedire che il morto si cibasse di escrementi e di urina (cap. 52-53). Preghiere e suppliche dovevano favorire l’intervento di alcune divinità amiche (Atum, Shu, Osiri, Hapi) che avrebbero concesso alla persona che le invocava il potere di dominare sugli elementi: il vento, l’acqua, il fuoco (cap. 54-63).

La terza sezione (cap. 64-92) propone quello che era il motivo dominante ed il vero e proprio filo conduttore dell’opera, cioè l’uscita al giorno del defunto, di cui si è già trattato all’inizio. Essa si realizzava attraverso diversi momenti: la richiesta di liberazione agli dei (cap. 65-66); l’apertura della tomba ed il risveglio del morto (cap. 67-68) grazie all’uso di sette formule magiche creatrici donategli da altrettante divinità da lui invocate (cap. 71, presente in stralcio anche in alcuni prontuari di magia); l’uscita dal mondo sotterraneo (cap. 72-75) e l’assunzione di forme diverse da quella umana (cap. 76-88) che gli permettevano di rendere più agevoli i propri spostamenti nell’aldilà (tavv. 268, 270).

Nella quarta sezione (cap. 93-125) era descritto il viaggio che l’anima del defunto, ormai libera dalla prigionia della tomba, doveva affrontare per raggiungere il luogo del giudizio divino: saliva sulla barca di Ra (cap. 97-98), dopo aver dimostrato di essere a conoscenza del nome magico di ogni membro dell’equipaggio (cap. 99), attraversava il cielo (cap. 100-102), visitava i luoghi santi dell’Egitto ove poteva conoscere gli spiriti glorificati (cap. 107-116) ed infine, percorrendo il Re-setau,

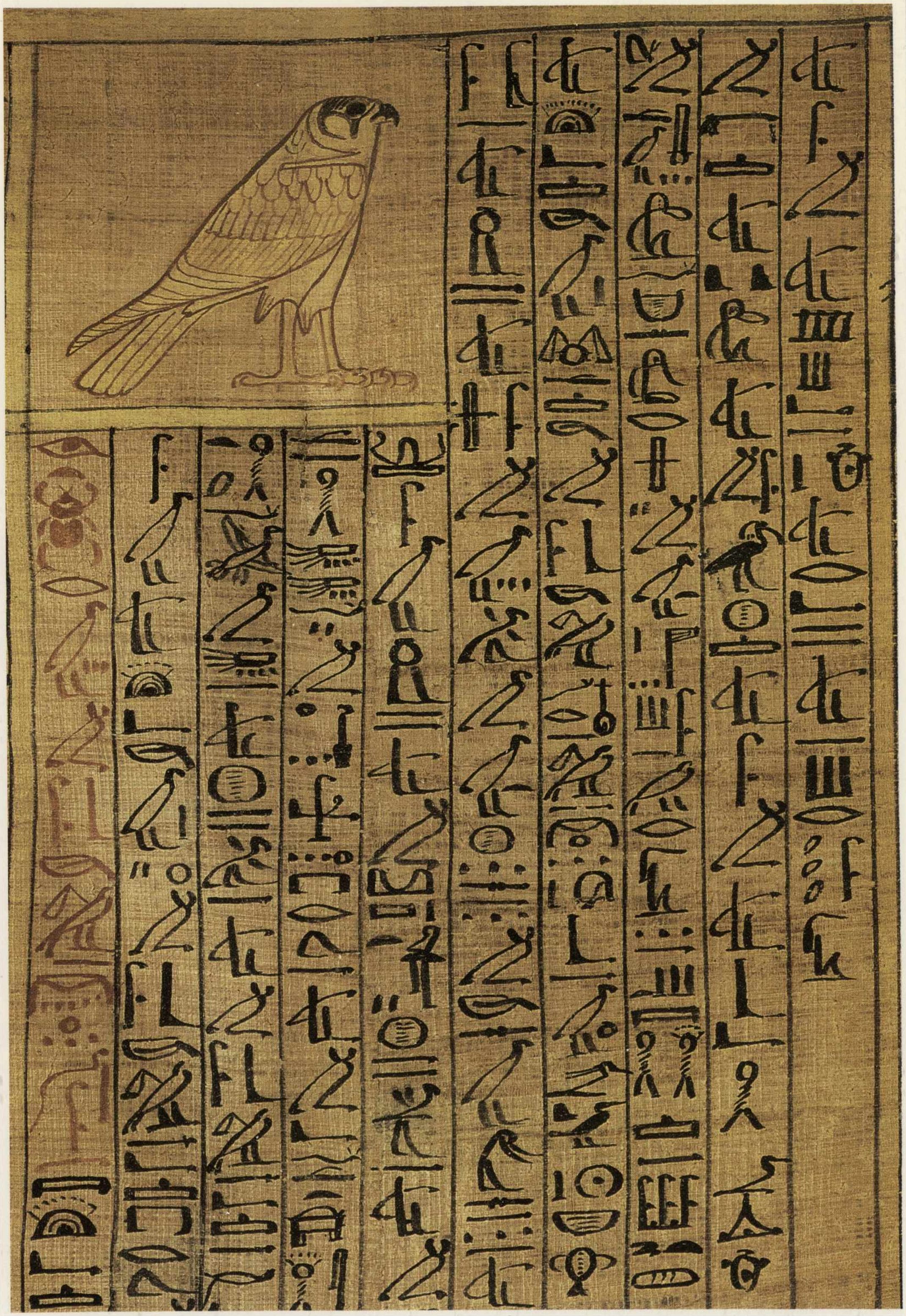


269. Papiro di Efankh (età tolemaica, 304-30 a.C.) con la scena detta della «psicostasia», che accompagna il testo del capitolo 125 del «Libro dei Morti», contenente la «professione di innocenza» del defunto. Questi è rappresentato in posizione orante di fronte ad Osiri assiso in trono; le altre divinità presenti sono Thot, Anubi, Horo e Maat.

altro luogo sacro dell'aldilà (cap. 117-120), giungeva al cospetto del dio dei morti (cap. 125).

È questo il momento fondamentale dell'intero «Libro» che troviamo raffigurato su numerosi papiri nella famosa scena della «psicostasia», o pesatura dell'anima, in cui il defunto deve sottostare ad un giudizio di santità espresso da un tribunale presieduto da Osiri e costituito da quarantadue divinità che siedono nella «Sala della Giustizia». Al centro di questa il dio Anubi dispone una bilancia; su di un piatto si trova il contrappeso della «verità», sull'altro è collocato il cuore, considerato sede dell'intelletto e della volontà. Il dio Thot, accanto allo strumento, registra il risultato della pesatura. Se la sentenza è sfavorevole al morto, un terribile mostro ibrido è pronto a divorarne il cuore distruggendo completamente ogni sua forma di esistenza. Se al contrario egli sarà riconosciuto giusto — ed in questo viene aiutato dall'enunciazione della propria «professione di innocenza» il cui testo è contenuto nel capitolo 125 cui l'illustrazione si riferisce — lo aspetta una vita felice e serena nelle fertili campagne dell'oltretomba (tav. 269).

A questo mondo ultraterreno si richiama la quinta ed ultima parte del Libro dei Morti (cap. 126-165) che ne dà un'accurata descrizione. Il defunto, che oramai glorificato dal giudizio può definirsi «Horo figlio di Osiri», dimostra di conoscere, elencandoli, i nomi di tutti gli dei dell'aldilà e soprattutto quelli di suo padre Osiri (cap. 141-142); i nomi delle sette porte che introducono al dominio di costui e dei loro sette guardiani (cap. 145-146); quelli dei quattordici tumuli ove riposano altrettante divinità (cap. 149-150). La sezione si chiude con le formule degli amuleti (cap. 155-160): esse hanno una chiara corrispondenza nella realtà poiché pettorali, bracciali e pendenti, eguali a quelli descritti nei testi, venivano effettivamente collocati nel sarcofago, sovente sulla mummia medesima, ad eterna protezione del morto (cfr. vol. I, tav. 316).



270. Papiro di Kha. Ancora un'immagine, tratta dalle formule dette delle «trasformazioni», relative ai capitoli 77 e 86 del «Libro dei Morti». Vi è rappresentato il falco aureo, simbolo del dio Horo.

Piccoli oggetti di corredo funerario nelle varie epoche

Laura Donatelli

Nell'Egitto antico vennero prodotti, durante tutto il periodo dinastico, oggetti ad uso esclusivamente funerario e destinati ad aiutare il defunto nella vita dell'aldilà.

Si tratta molto spesso di manufatti di modeste dimensioni, come i vasi canopi o le statuette *ushabti,* oppure piccolissimi come gli amuleti. Essi mantengono comunque quasi sempre le caratteristiche tipologiche della grande arte e, pur essendo fatti unicamente per essere collocati nel corredo tombale o sulla mummia stessa, sono realizzati spesso in materiale prezioso — per esempio oro e pietre dure per gli amuleti, alabastro per i canopi — che assume particolare valore apotropaico: durare eternamente. In epoca successiva questi materiali vennero a volte sostituiti con altri più poveri ma dello stesso colore come la faïence. Sono inoltre modellati con estrema cura nelle proporzioni e nei dettagli.

La tipologia, piuttosto varia, si è arricchita soprattutto nel Nuovo Regno, parallelamente all'evoluzione del credo funerario e alle esigenze dell'imbalsamazione. Vedremo come la funzione di alcuni tra loro sia specificata dallo stesso Libro dei Morti.

Tali oggetti sono stati trovati nelle tombe insieme ad altri non espressamente funerari e selezionati tra quelli già in uso nella vita quotidiana: mobili, vestiti, cibo, cosmetici come si può vedere nel corredo dell'architetto Kha e della moglie Merit conservato nel nostro Museo: meraviglioso e raro esempio di completezza. Essi non furono prodotti unicamente per il faraone o le persone della casa reale, ed il loro uso si estese molto rapidamente anche ai corredi dei ceti abbienti. La differente provenienza si nota soprattutto nel materiale impiegato: più povero nei corredi privati, ad esempio la maschera funeraria inserita sulla mummia di Merit (tav. 272) realizzata in stoffa e stucco rivestita da una foglia d'oro rispetto a quella di Tutankhamen modellata in oro puro. Molto più raramente si possono riscontrare delle diversità tipologiche o minore cura nella realizzazione.

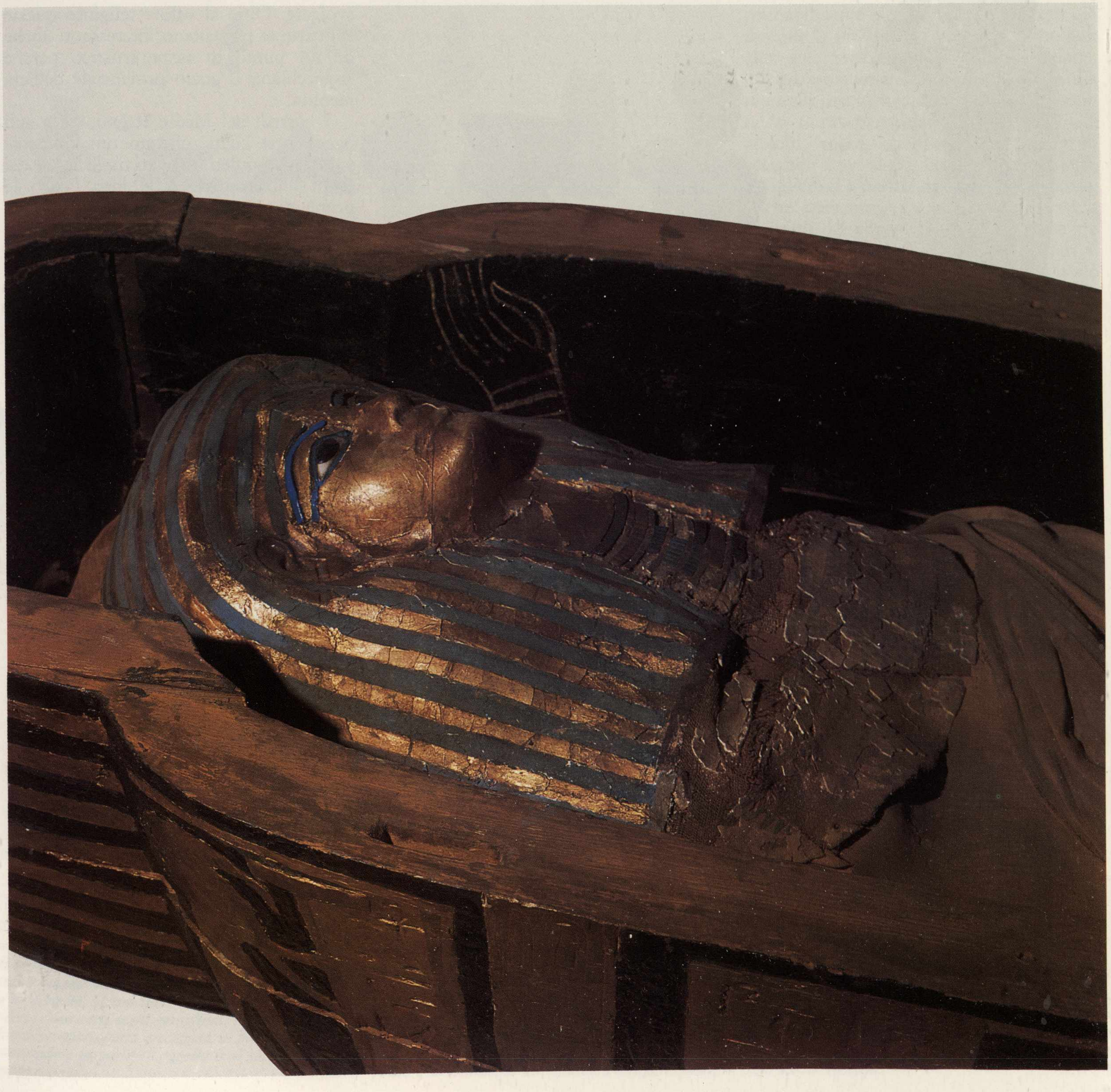
Ripercorrendo cronologicamente la produzione di questi oggetti possiamo trovare nei corredi dell'Antico Regno accanto al defunto i vasi canopi e le statuette di «servitori», una maschera sul suo volto e alcuni amuleti sul corpo. Nella necropoli di Giza, nella tomba della regina Hetepheres della IV dinastia è stata trovata una cassetta in alabastro di forma cubica divisa in quattro scomparti contenenti gli organi interni del suo corpo. La sua mummia, pur non essendo stata ritrovata, fu tra le prime ad essere imbalsamata asportando tali organi. La funzione di questo oggetto è infatti proteggere le viscere del defunto tolte dal corpo prima di mummificarlo. Prenderà successivamente la forma di un vaso con coperchio aniconico leggermente convesso (cfr. tav. 153) normalmente prodotto in terracotta. Questi canopi ordinati in numero di quattro in una cassetta in legno verranno deposti nella tomba accanto al defunto. Si chiamano vasi canopi perché a partire dalla XIX dinastia il coperchio assunse la forma della testa del dio chiamato a proteggerne il contenuto, diventando così simile al dio egizio Canopo del periodo tolemaico configurato in un vaso a testa umana contenente acqua del Nilo.

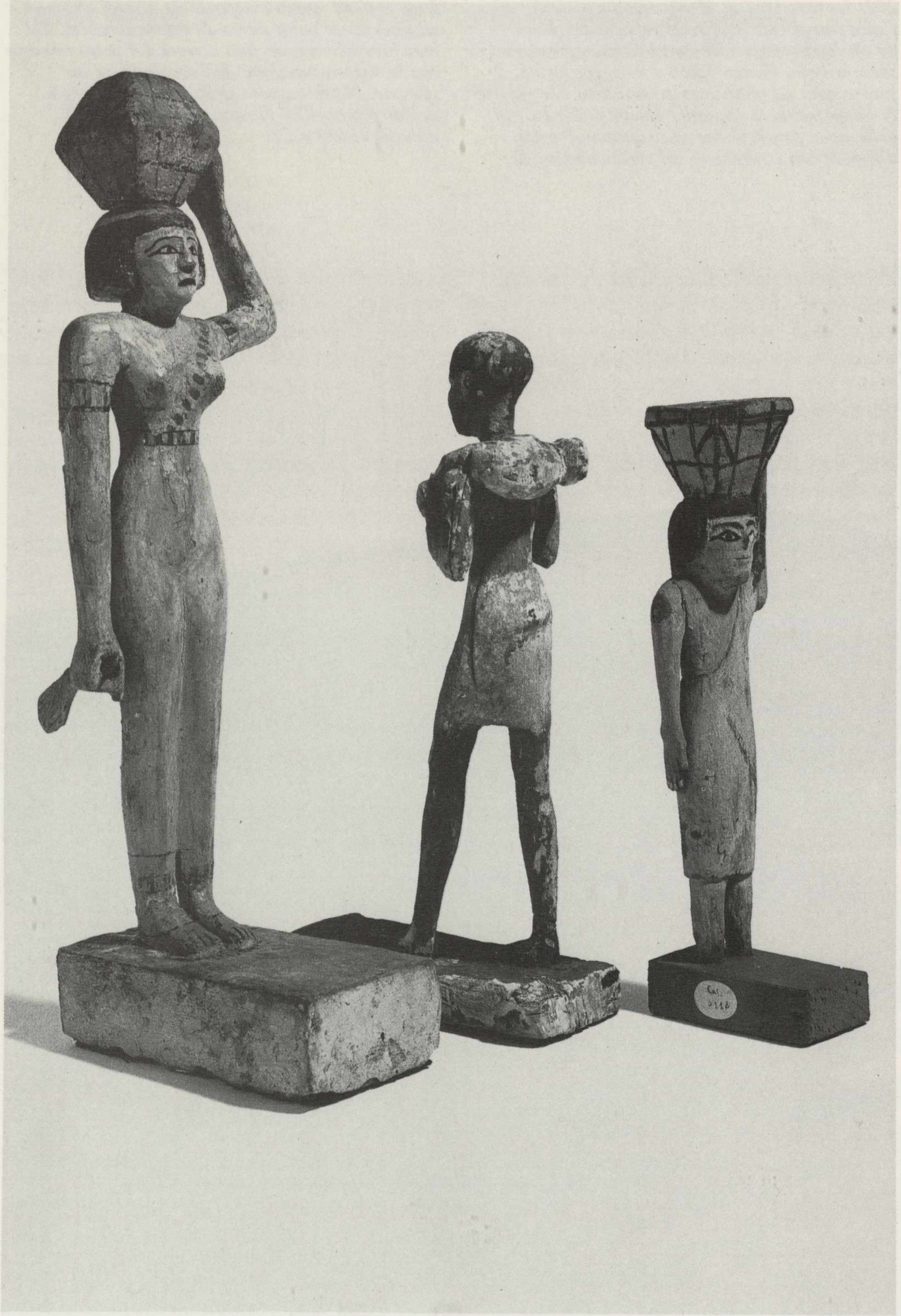
Alla fine dell'Antico Regno entra in uso dipingere con colore nero sulle bende i lineamenti del volto del defunto (cfr. tavv. 71 e 95). La mummia viene così maggiormente personalizzata anche se non è ben chiaro il significato e il valore di questa identificazione. Poco dopo verrà plasmato con terra il volto ricavandone così una maschera. Nel nostro Museo sono conservate alcune di queste maschere di terra cruda mischiata a paglia rappresentanti tutto il volto comprese le orecchie — andate però perdute a causa dell'estrema friabilità del materiale —, la fronte e la sommità del capo. Si presentano con i lineamenti evidenziati dal colore nero e bianco, leggermente incavate sul verso (tav. 271), alcune conservano lungo il perimetro piccoli fori per essere fissate all'involucro della mummia. È difficile stabilire l'esatta cronologia di questi oggetti data l'estrema povertà del materiale impiegato che ne ha permesso una vasta produzione che si è protratta fino ad epoca tarda. Certe si possono datare, secondo i rapporti di scavo, alla fine dell'Antico Regno, mentre per altre si può ipotizzare una datazione seguendo il confronto stilistico del modellato del volto con la statuaria dell'Antico e del Nuovo Regno o dei tempi tardi.

Compaiono nei corredi della fine dell'Antico Regno e si diffondono in quelli di età feudale fino al Medio piccole statuette che raffigurano persone intente ai lavori domestici: macinare il grano, cuocere le carni, camminare portando sul capo canestri o sulle spalle animali o trattenendo per le ali i volatili (tav. 273). Queste piccole figure possono considerarsi come la trasposizione a tutto tondo delle scene di vita quotidiana che decorano le mastabe di questo periodo. Il loro compito è servire il defunto nell'aldilà e pertanto sono state ritrovate o nel *serdab* o nella cella funeraria. L'atteggiamento che esse assumono suggerisce molto esplicitamente l'azione che avrebbero dovuto compiere, sintetizzando la scena rappresentata nel rilievo o

271. Maschera funeraria, proveniente dalla necropoli di Giza, in terra cruda mischiata a paglia e ricoperta da un leggero strato di colore rosso steso in modo uniforme; le sopracciglia, il taglio degli occhi e la pupilla sono evidenziati con colore nero. È difficile dare un'esatta datazione a questi oggetti la cui produzione si estese dall'Antico Regno ai tempi tardi.

272. La maschera di Merit riproduce idealizzati i suoi lineamenti: realizzata in tela, ricoperta da un leggero strato di stucco dorato, gli occhi sono in vetro bianco opaco e nero traslucido, le sopracciglia ad intarsio in pasta vitrea blu mentre la lunga parrucca tripartita appare stilizzata con delle linee parallele che incorniciano il volto alternate oro e turchese; sul petto compare la larga collana usekh *composta da piccoli elementi ad intarsio in pasta vitrea di colore turchese. La maschera che scende fino a metà del petto termina con la rappresentazione dell'avvoltoio ad ali spiegate. Merit «signora della casa» è la moglie dell'architetto Kha vissuto durante la XVIII dinastia (1400 a.C.).*





273. Statuette di servitori provenienti da corredi della fine dell'Antico Regno e degli inizi del Medio Regno. Modellate in legno, stuccate e dipinte con i lineamenti, i gioielli ed alcuni particolari del vestito evidenziati col colore, esse si identificano con i servitori del defunto colti nell'espletamento di semplici attività domestiche. Le figure femminili, stanti, reggono sul capo una cesta, mentre quella maschile, calva, porta un sacco sulle spalle.

nella pittura tombale. Prodotte inizialmente in calcare e successivamente in legno stuccato e dipinto, accuratamente descritte nei particolari, si presentano con l'abito quotidiano scolpito e definito col colore nei dettagli, a volte persino «vestite» con abiti in tela. Erano effettivamente considerate come sostituti della realtà. Esse rappresentano indistintamente uomini o donne a seconda delle mansioni che dovevano svolgere. Oltre al valore religioso queste statuette si presentano interessanti anche da un punto di vista artistico perché rispecchiano il gusto provinciale dell'età menfita.

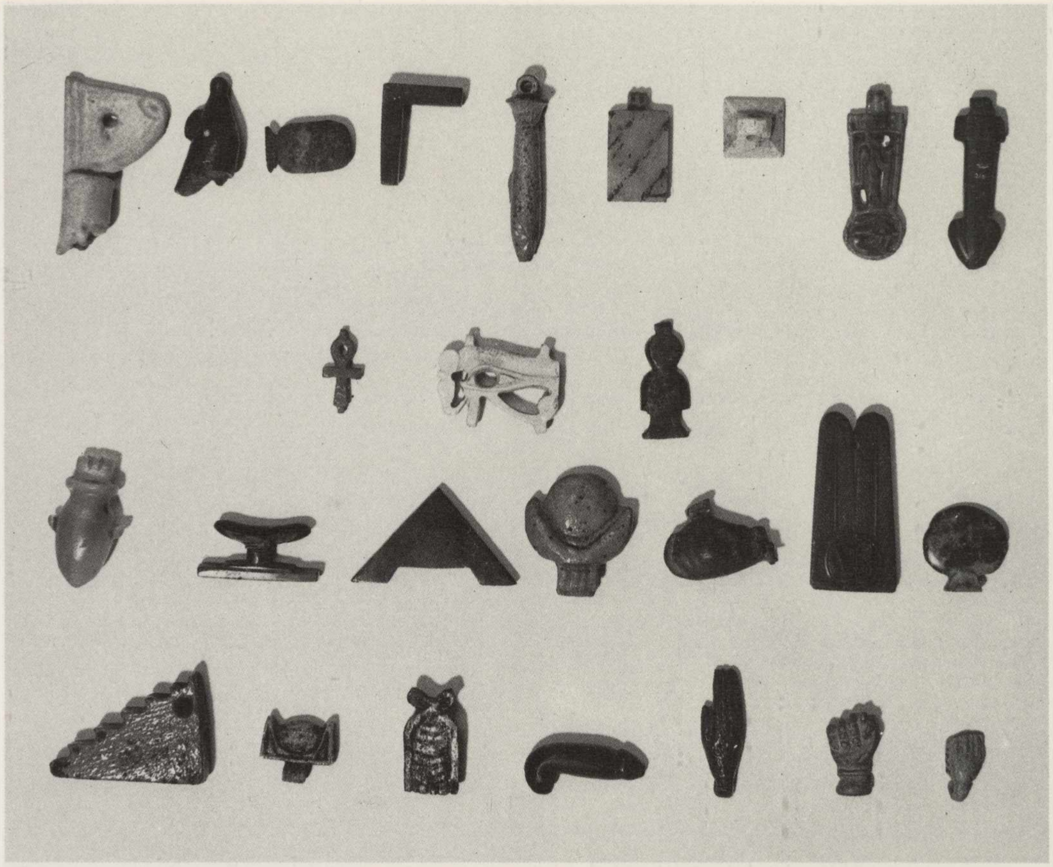
I corredi del Medio Regno, oltre agli oggetti già citati, offrono una notevole varietà di amuleti ritrovati tra le bende dei corpi imbalsamati ed al loro fianco le prime statuette funerarie *ushabti.*

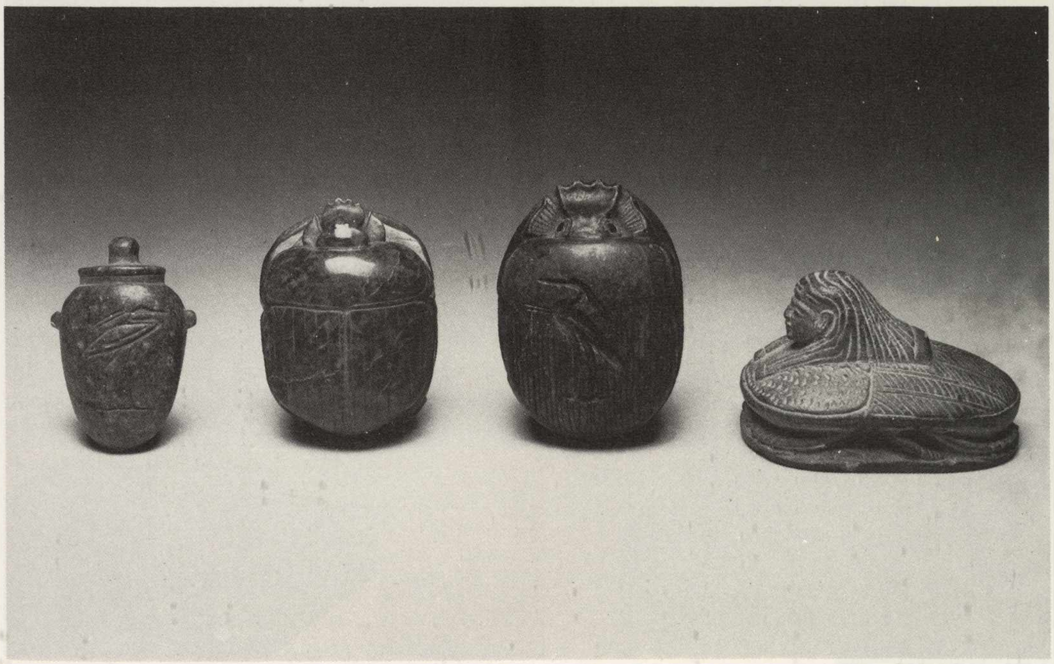
L'amuleto — *sa* nella lingua dell'antico Egitto — è di origine predinastica, configurato in piccoli frammenti di corpi animali o umani essiccati. Soltanto a partire dal Medio Regno essi vennero realizzati in pietra dura o in oro e collocati tra i diversi strati delle bende della mummia a proteggerne i vari organi. Gli amuleti più antichi infatti raffigurano differenti parti del corpo: l'occhio, l'orecchio, la bocca, la mano, il piede e via dicendo e avrebbero assicurato la vista, l'udito, il gusto, l'uso delle mani o dei piedi, la forza di compiere un'azione. Altri rappresentano invece segni geroglifici e assumono valore apotropaico analogo alla parola scritta: avrebbero provveduto alla crescita, alla prosperità e alla protezione dagli animali selvatici. In sintesi il benessere e l'attività del defunto nella vita eterna sarebbero stati garantiti almeno in parte dagli amuleti (tav. 274).

Essi acquistano potere non solo dalla forma ma anche dal materiale con cui sono modellati: corniola, turchese, lapislazzuli per il colore che hanno simboleggiano il sangue, il fresco verde della vegetazione in primavera e il blu del cielo o dell'acqua; successivamene queste pietre dure vennero sostituite con materiali più poveri: la terracotta colorata, la faïence e il vetro. Tra i materiali va anche incluso l'oro che conserva nella sua lucentezza tutto lo splendore e la potenza del sole. Il loro potere si poteva ampliare aggiungendo un testo o una illustrazione incisa ed anche recitando una formula prima di collocarlo sulla mummia. L'uso di questi amuleti si estese soprattutto, come vedremo più avanti, alla fine del Nuovo Regno per continuare fino all'epoca romana. Molto probabilmente alcuni venivano portati già durante la vita infilati gli uni accanto agli altri per formare delle larghe collane, oppure isolatamente appesi al collo. Sulla mummia essi venivano fissati singolarmente in punti particolari, a differenza dei gioielli: anelli, anelli-sigillo a forma di scarabeo (tav. 243), collane, braccialetti, cavigliere e, a partire dalla XVIII dinastia, anche orecchini, che venivano messi a contatto del corpo. È facile ritrovare tra le bende dei primi corpi imbalsamati il pilastro *ded* simbolo del dio Osiri, il nodo di Iside *tit*, l'occhio di Horo *udjat,* la colonna a forma di pianta di papiro *uad,* mentre solo a partire dalla XVII dinastia si incontra lo «scarabeo del cuore» (tav. 275) appeso normalmente al collo o inserito in un pettorale. Lo scarabeo è rappresentato in modo estremamente realistico e curato nei particolari della testa — che solo nel periodo Hyksos è sostituita con una umana (tav. 275) —, del dorso con le elitre e delle zampe rappresentate sul fianco. Il ventre invece appare piatto, di forma ovale con incisa un'iscrizione piuttosto estesa che ripete la formula del cap. XXX B del Libro dei Morti (tav. 260): «Capitolo per non permettere che sia tenuto lontano il cuore dell'Osiri N. nella necropoli:

Si dicono le parole:

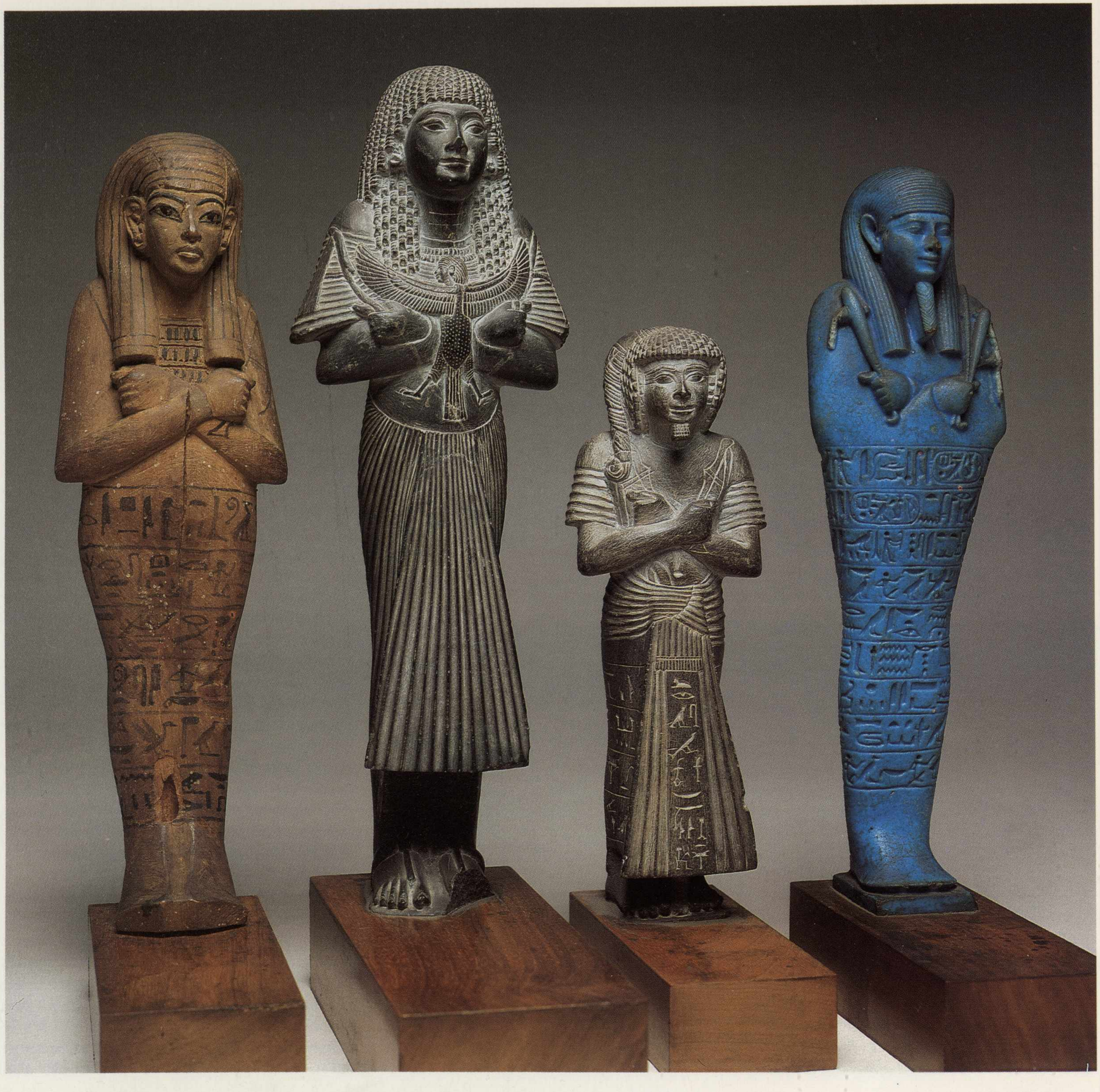
O cuore della mia madre! O mio cuore della mia madre! Non levarti contro di me come testimonio, non accusarmi come testimonio, non accusarmi nel tribunale, non volgerti contro di me in cospetto degli Addetti alla Bilancia. Tu sei il mio Ka che è nel mio corpo, lo Khnum che ravviva le mie membra! Se tu ti volgi al bene, saremo salvi. Non calunniare il mio nome alla





274. Amuleti di varia forma e materiale ritrovati su diverse mummie e databili dall'Antico Regno ai tempi tardi. I più antichi raffigurano parti del corpo umano, altri rappresentano attributi regali o di divinità, alcuni invece hanno un riscontro preciso con certi segni geroglifici. La loro funzione apotropaica era legata in parte al materiale e in parte all'oggetto o al simbolo rappresentato.

275. Amuleti a forma di scarabeo detto «scarabeo del cuore» per la formula del Libro dei Morti dedicata al cuore del defunto incisa molto spesso sul loro verso. Il primo a sinistra ha la forma del geroglifico del cuore jb *e presenta inciso su un lato un airone; il secondo ha la forma classica dello scarabeo realizzato in scisto verde scuro polito e descritto con estrema cura nei particolari; il terzo, in steatite verde, ha gli occhi ad intarsio in pasta vitrea nera e presenta inciso sul dorso un airone; nell'ultimo, la testa dell'animale è stata sostituita con quella umana secondo una tipologia tipica del periodo Hyksos e rielaborata in tempi tardi. La loro produzione iniziò durante la XVII dinastia per proseguire con pochissime varianti fino all'età romana.*



276. Alcune statuette funerarie ushabti *di epoche differenti: la prima a sinistra, in legno, risale al periodo amarniano e porta incisa sul davanti suddivisa in sei linee la formula funeraria classica dedicata alla «signora di casa Urni giustificata»; la seconda, in pietra nera ed estremamente curata nei particolari dell'abito e della capigliatura, raffigurante il «capo dei 10», apparteneva probabilmente allo «scriba reale Tuli»; nell'*ushabti *successivo si identifica «l'osiriano Neb-mehi-ti» dalla caratteristica acconciatura dei giovani discendenti reali. Per la tipologia e l'accurata lavorazione queste ultime due statuette sono databili al Nuovo Regno. L'ultimo a destra, modellato in faïence turchese con piccola base e pilastro dorsale, impugna la zappa e l'aratro con la corda del sacchettino dei semi che scende sulla spalla dietro. Esso presenta tutti i caratteri tipologici delle statuette prodotte a partire dalla XXVI dinastia.*

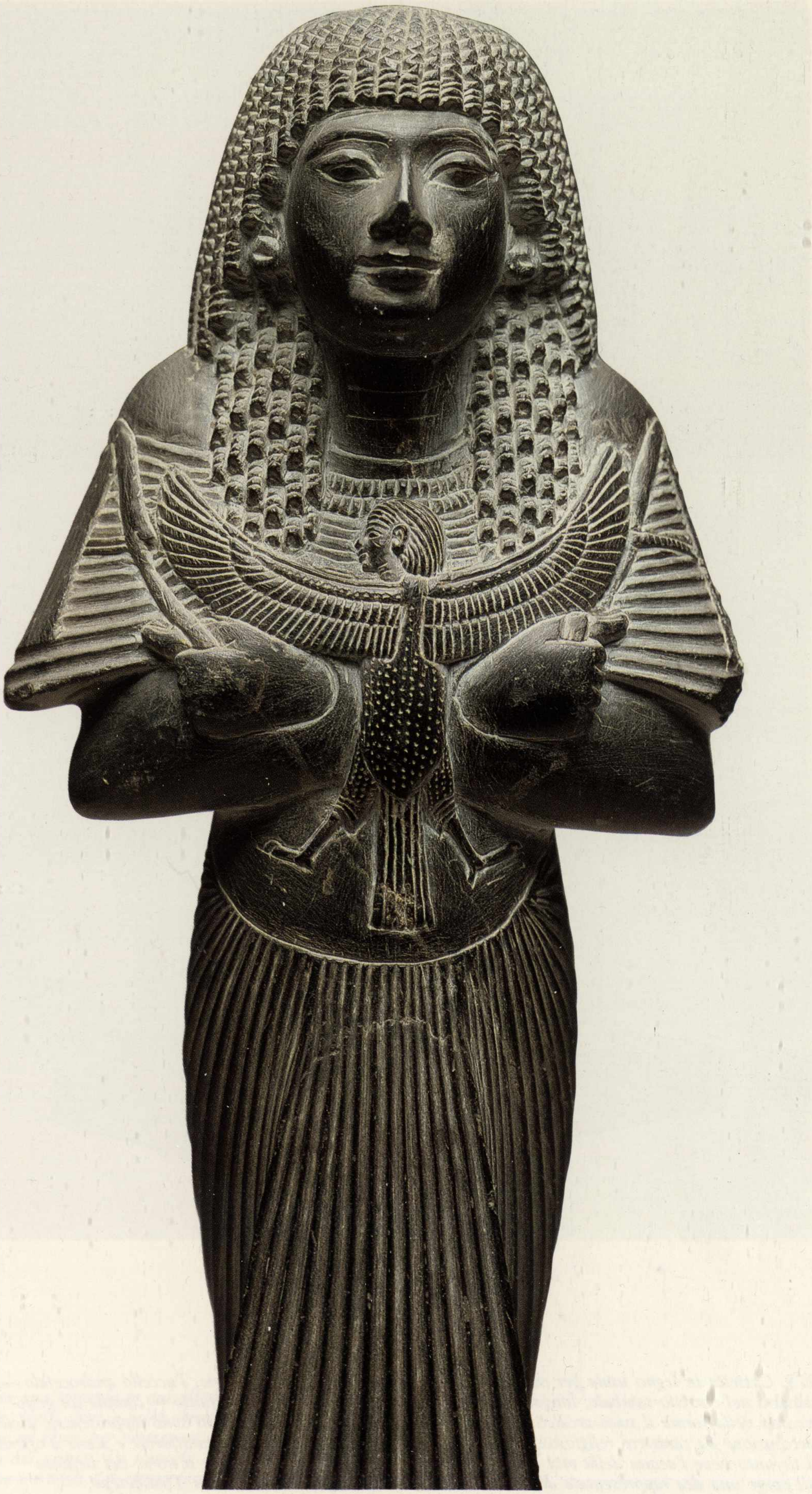
corte che assegna la posizione alla gente.

Sarà bene per noi, sarà bene per il giudice, sarà lieto il cuore di chi giudica: Non dir menzogna contro di me davanti al dio eccelso signore dell'Occidente...

Dire le parole su uno scarabeo di nefrite, montato in elettro e il cui anello è in argento. Si ponga al collo dello spirito...» (traduzione di S. Donadoni).

La funzione dello «scarabeo del cuore» è persuadere il cuore del defunto a non mentire nel momento del giudizio di fronte ad Osiri (vedi la scena della psicostasia nel Libro dei Morti, tav. 269), a cui si aggiunge anche il valore dello scarabeo in quanto tale, legato al culto del sole. L'insetto appare di dimensioni maggiori rispetto agli altri amuleti, intorno ai 6 centimetri di lunghezza, scolpito in una pietra verde simbolo di resurrezione — diaspro verde o più spesso steatite — raramente in metallo, a volte inserito in una montatura d'oro. La sua forma e la sua funzione resteranno invariati fino all'epoca romana. Questo amuleto conobbe anche una notevole diffusione in tutta l'area mediterranea e del Vicino Oriente essendo stato usato come merce di scambio nei rapporti commerciali e diplomatici. Si trovano così anche manufatti indigeni ad imitazione di quelli egizi ma che riflettono le tradizioni locali.

A partire dal Medio Regno si trovano, in alcuni corredi tombali di privilegiati proprietari terrieri, delle statuine in legno chiamate nella lingua egiziana *ushabti* «rispondenti» (tav. 276). Esse sostituiscono le figure e i gruppi di servitori della fine dell'Antico Regno intenti ai lavori domestici e di cui abbiamo già parlato. A differenza delle precedenti, queste statuette funerarie rappresentano il defunto: sono modellate nella forma del corpo tutto avvolto nelle bende, ad eccezione delle mani che fuoriescono incrociate sul petto e della testa, particolareggiata nella descrizione del volto con parrucca tripartita e spessa barba posticcia di uso sacrale. Hanno la funzione di lavorare i campi di Osiri per produrre il cibo che serve al defunto per vivere nell'aldilà, sostituendo-

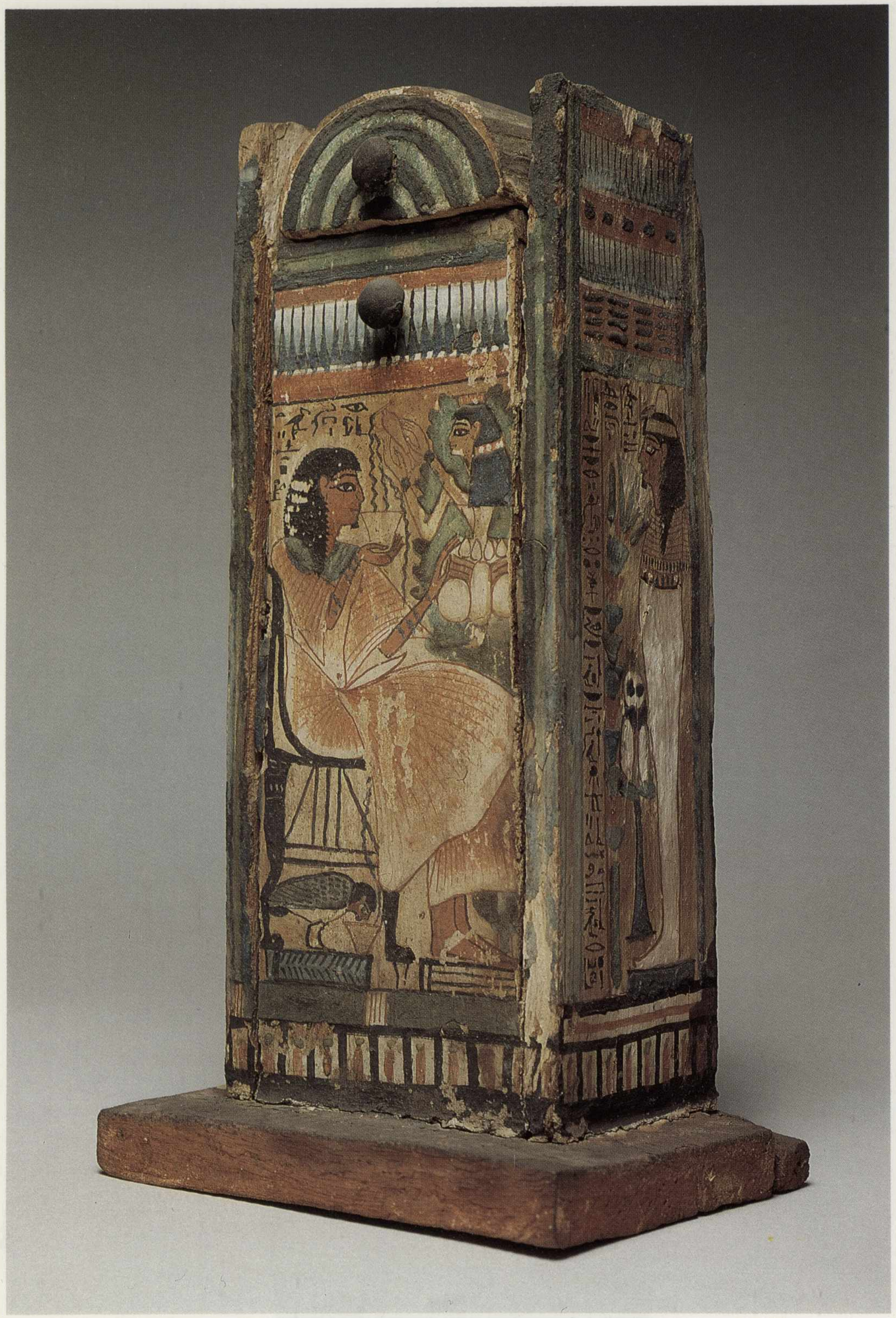


277. Particolare della statuetta funeraria ushabti *«capo dei 10» dello scriba reale Tuli.*

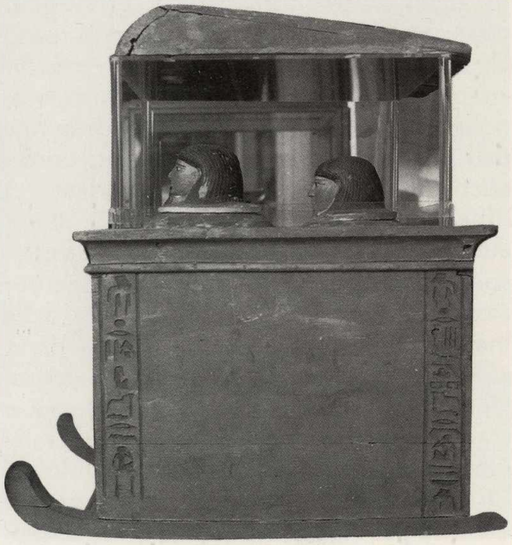
si a lui nell'irrigare i campi, seminare e raccogliere i prodotti della terra. Rappresentano così anche un interessante prospetto della civiltà egizia essenzialmente agricola. Esse portano inciso sul davanti, in colonna, a partire da sotto le mani, il nome con i titoli del proprietario preceduto dall'appellativo che lo identifica al dio, *L'Osiri* e, a volte, seguito da una breve formula augurale.

Nel Nuovo Regno il defunto si presenta al cospetto di Osiri con un corredo funerario ricco e così composto: il corpo imbalsamato, ricco di gioielli, avvolto in più strati di bende di lino e tra essi alcuni amuleti; sul volto la maschera dorata (tav. 272): al suo fianco la cassetta contenente i quattro vasi canopi con coperchio a testa umana ritratto del defunto (tav. 279) o raffigurante le teste dei quattro geni funerari, figli di Osiri, protettori delle viscere: Amset a testa umana, Duamutef sciacallo, Hapi babbuino e Kebehsenuf falco (tav. 280); le cassette contenenti gli *ushabti* (tav. 278) la concubina (tav. 284) la statua del dio Ptah-Sokar-Osiri con il Libro dei Morti (tav. 281).

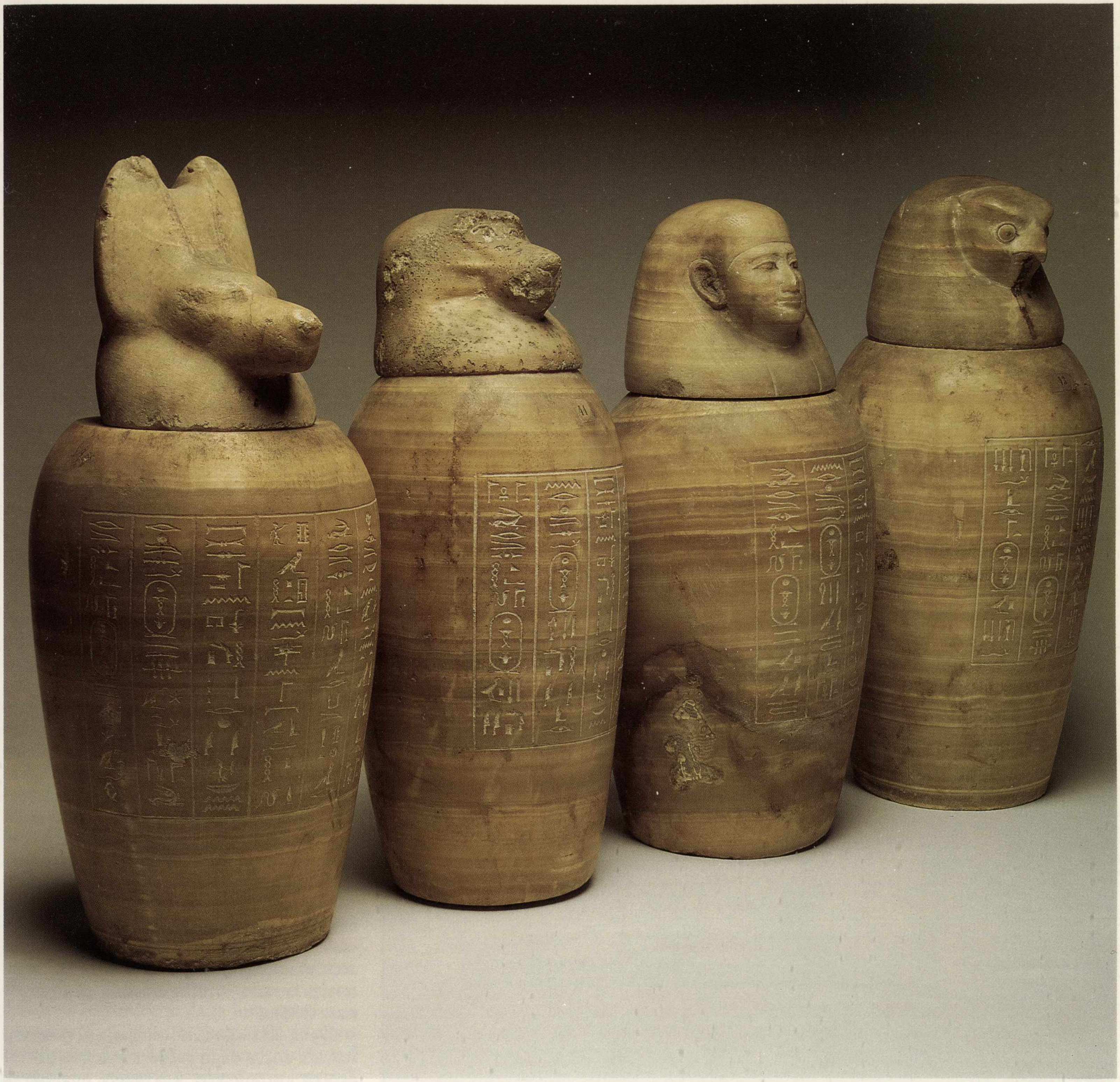
In questo periodo l'uso degli *ushabti* si estese anche a corredi di persone non strettamente legate al mondo agricolo e a partire dalla XVIII dinastia essi portano inciso sul davanti oltre al nome del pro-



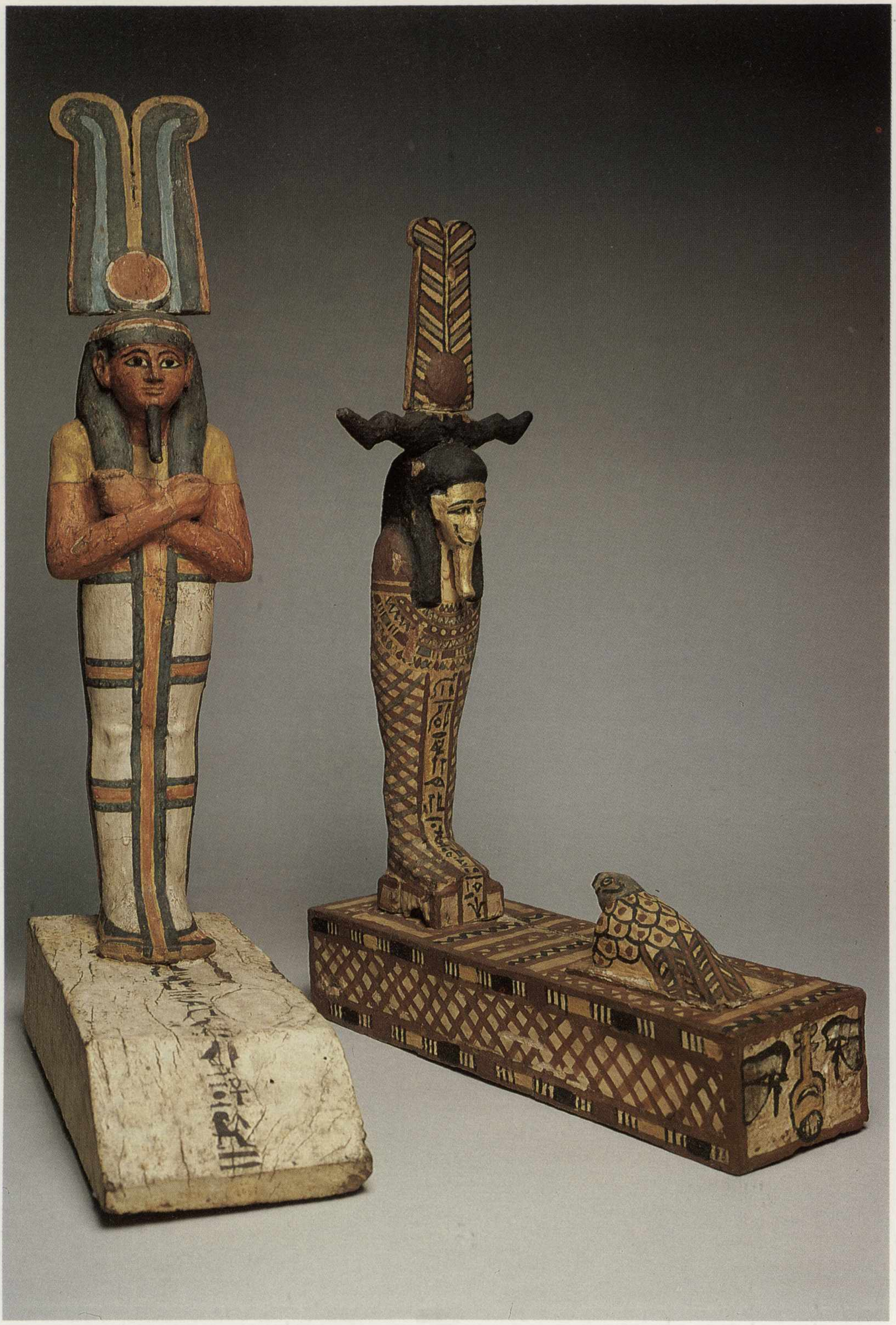
278. Cassetta in legno usata per riordinare gli ushabti *nel corredo tombale; lunga e stretta ricorda nella forma il* naos *arcaico. La decorazione ha carattere religioso: sul lato frontale il defunto beve l'acqua della vita da un vaso che gli porge una dea rappresentata di fronte su un albero; presso il seggio, l'uccello androcefalo — il ba: l'anima del defunto — compie un gesto analogo. Sugli altri lati sono rappresentate alcune divinità in forma mummiforme e scene d'offerta. Nell'iscrizione si legge il nome del defunto «il cerimoniere d'Amon Thot-hetep».*



279. Canopi a testa umana ritratto del defunto «privilegiato presso Duamutef, il soprintendente dei due granai Uaz-ren*». Essi conservano ancora parte del contenuto e sono collocati nella loro cassetta originaria in legno a forma di* naos *divisa internamente in quattro scomparti. L'iscrizione sui quattro spigoli è dedicata dal titolare alle dee Iside, Nefti, Nut e Selki, protettrici dei vasi. Per la tipologia essi sono databili alla XVIII dinastia.*



280. I quattro canopi in alabastro del dignitario Wah-ib-ra «giustificato» vissuto durante la XXVI dinastia. Nel coperchio a testa umana si identifica il dio Amset, in quello a testa di babbuino il dio Hapi, Duamutef ha invece la testa dello sciacallo e Kebehsenuf quella di falco. I vasi portano incisa una formula in cui alternativamente le dee Iside, Nefti, Nut e Selki chiedono a nome del dio aiuto ad Osiri per proteggere il contenuto del vaso dai nemici. La formula si chiude con il nome e i titoli del proprietario.



281. Immagine crisaliforme del dio Ptah-Sokar-Osiri collocato su una scatola rettangolare dentro la quale veniva custodito il Libro dei Morti. Il volto del dio appare come un ritratto del defunto mentre il ba, *l'uccello a testa umana che a partire da un certo periodo si trova molto spesso di fronte al dio, rappresenta la sua anima. Questi oggetti entrano a far parte del corredo funerario a partire dalla XIX dinastia e il loro uso continua fino all'età romana.*

prietario la formula del cap. VI del Libro dei Morti: «Capitolo per fare che faccia un *ushabti* i lavori della necropoli.

Si dicono le parole:

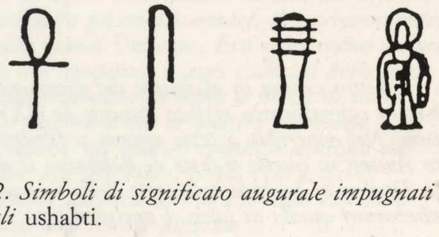
O tu *ushabti,* se è messo in nota all'Osiri N. giustificato per fare tutti i lavori che si fanno là nella necropoli, scaccia per lui il danno che è in ciò relativamente alla persona e ai suoi beni. Mettiti in nota tu, in qualsiasi momento in cui si lavori per coltivare i campi, per annacquare le rive, per trasportare per acqua la sabbia dell'Occidente e dell'Oriente. Lo faccio io! Eccomi! devi dire» (traduzione di S. Donadoni).

Molto spesso essi stringono in mano gli attrezzi per lavorare i campi: la zappa, l'aratro e la corda del sacchetto con i semi che scende dietro sulla spalla. Le più antiche invece portano amuleti augurali: *ankh, seneb, ded, tit* (tav. 282).

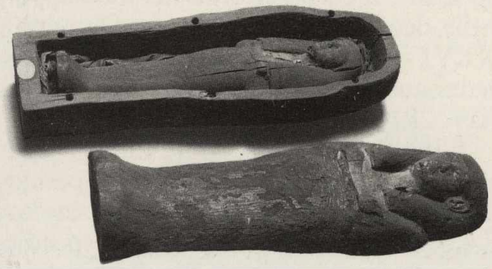
Fino alla XXVI dinastia la tipologia resterà invariata, diversi sono invece i materiali: alabastro, granito, basalto, diorite, porfido, calcare, faïence e legno bitumato; alcuni da corredi reali sono in legno rivestito d'oro. Il loro numero progressivamente aumenta fino ad arrivare a 401 esemplari in un solo corredo: 365 come i giorni dell'anno più un capo *imi-ra 10* (capo dei 10) ogni 10 statuette. Essi assumono una doppia identità: il defunto e i suoi servitori. Il *capo* appare con l'aspetto della persona vivente, elegantemente abbigliato con una lunga tunica stretta ai fianchi da una larga fascia annodata sul davanti e con l'acconciatura tipica del tempo a ricci scalati dalla fronte alle spalle che incornicia il volto disteso, quasi sorridente, privo di barba (tav. 277).

Questo numeroso gruppo di statuette nei corredi della fine del Nuovo Regno viene ordinato in deliziose scatole di legno accuratamente decorate con scene di carattere funerario o raffigurazioni di divinità (tav. 278).

Dalla XII alla XXI dinastia si possono trovare anche degli *ushabti* in legno distesi dentro un piccolo sarcofago analogo a



282. Simboli di significato augurale impugnati dagli ushabti.

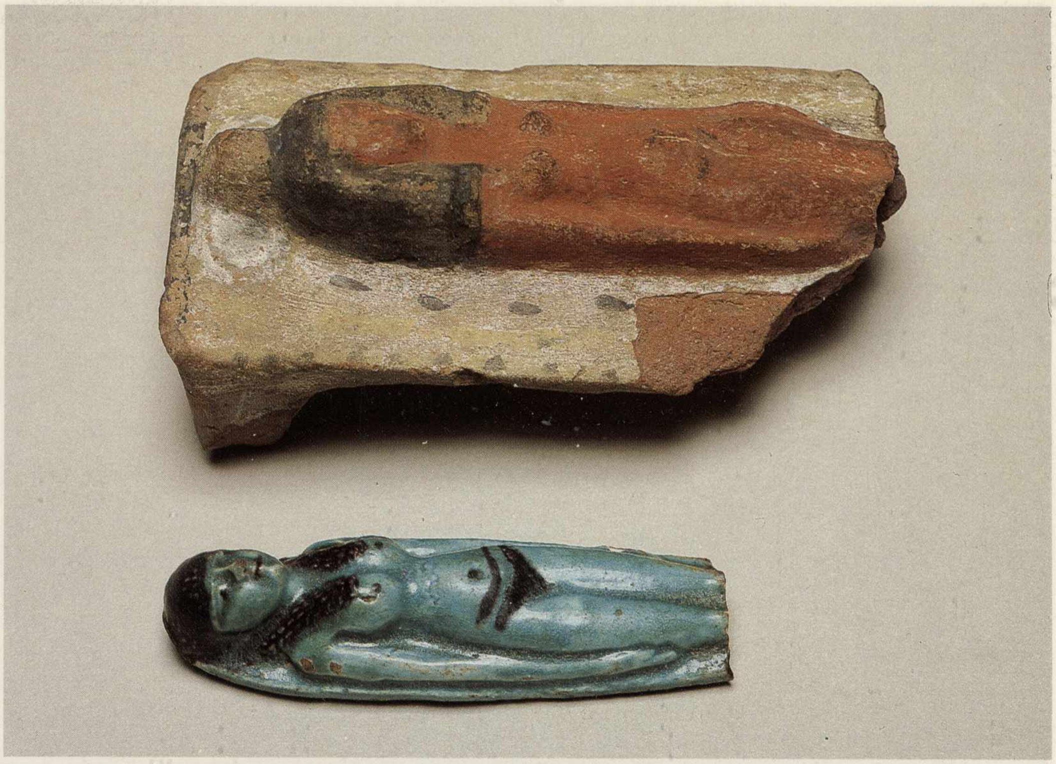


quello del defunto. In alcuni casi la statuetta appare avvolta in bende di lino come la mummia, altre volte invece è circondata e imbottita da pezzetti di stoffa. Sulla statuetta e sul sarcofago si può trovare inciso lo stesso capitolo del Libro dei Morti (tav. 283).

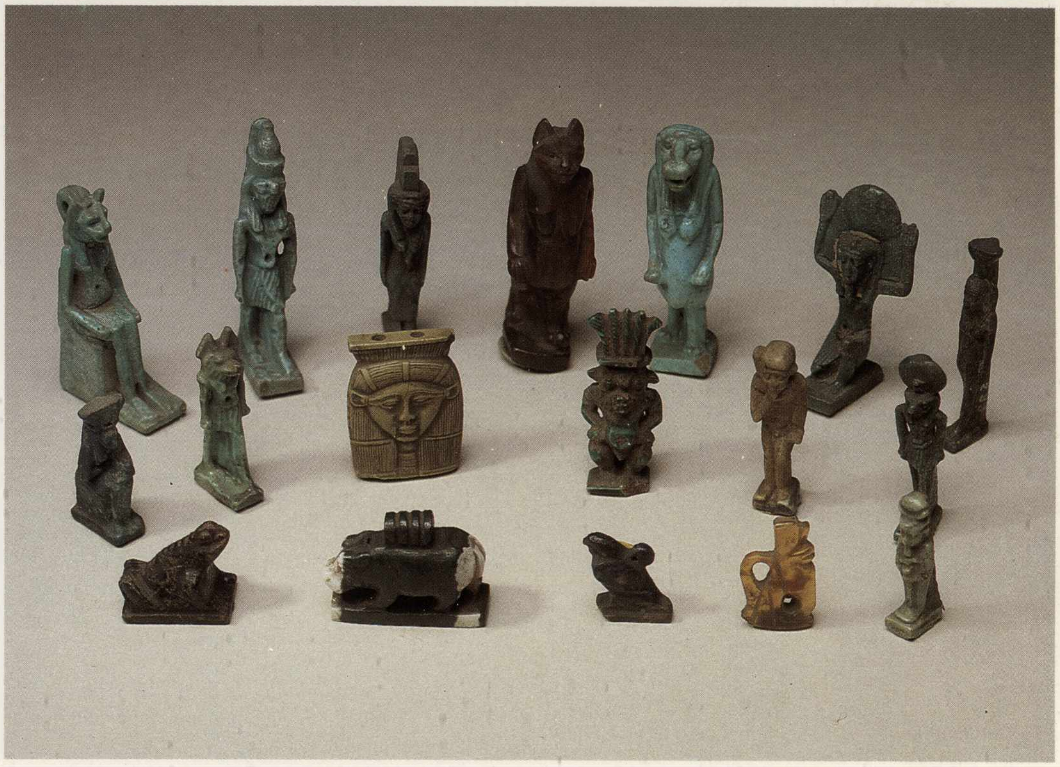
Una piccola figura femminile distesa su un letto, accuratamente modellata nel corpo nudo, è stata identificata da Maspero come «la concubina» del defunto (tav. 284). Le più antiche risalgono al Medio Regno e presentano a volte il volto poco curato a differenza degli attributi femminili molto evidenziati e persino esagerati in certi dettagli. In tutte il corpo si interrompe alle ginocchia. Non è ancora chiaro il ruolo di queste figure. Si tende a identificarle non come immagini di fecondità ma come evocazione della femminilità per permettere al nuovo Osiri di «risvegliarsi» come aveva fatto il dio aiutato da Iside e assistito da Nefti quando lei desiderò concepire un erede dal defunto sposo.

Strettamente legate all'uso del Libro dei Morti sono delle statuine in legno raffiguranti l'immagine crisaliforme del dio Ptah-Sokar-Osiri. Infatti mentre durante la XVIII dinastia il rotolo di papiro veniva collocato nel sarcofago con la mummia, all'inizio della XIX esso venne inserito all'interno di queste figure poste a lato del sarcofago. Molto spesso il dio è rappresentato con la corona *atef* composta da due alte piume, disco solare e corna d'ariete; il volto è incorniciato dalla lunga parrucca tripartita e dalla barba posticcia; il petto è decorato dalla larga collana *usekh;* sul davanti, in colonna è scritta una formula

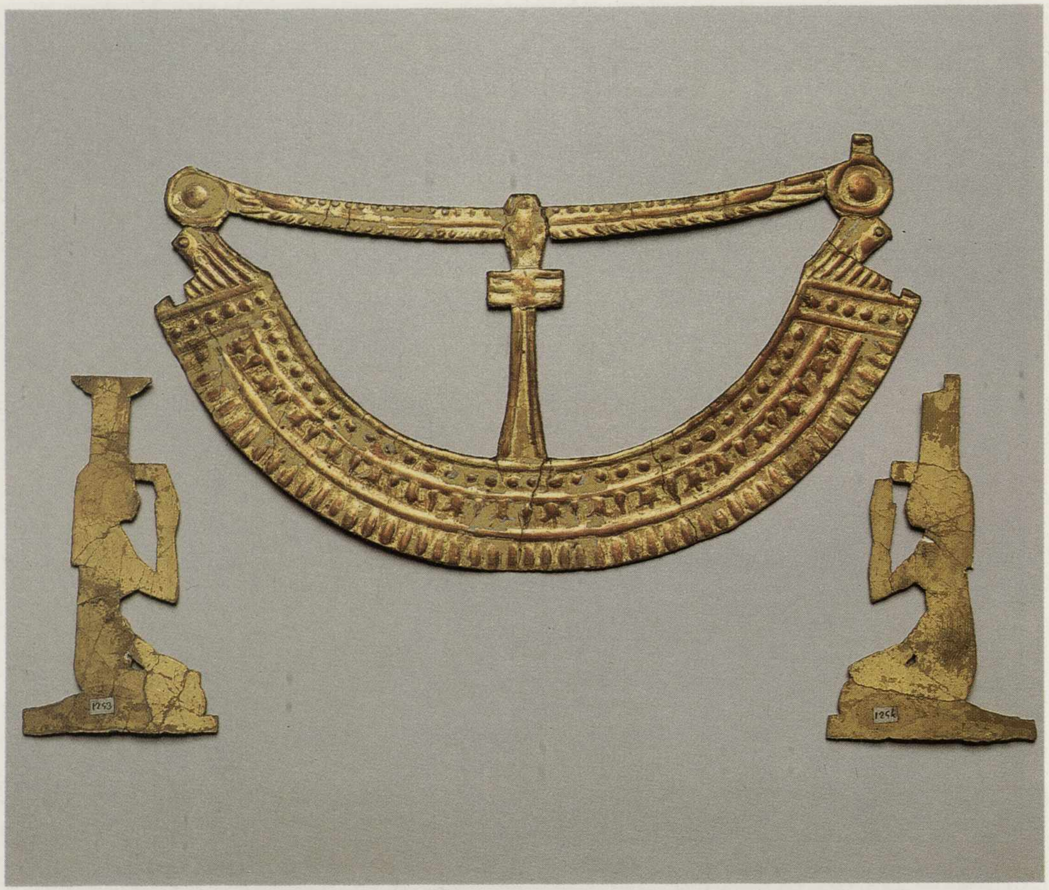
283. Piccolo ushabti *del Nuovo Regno in legno dal volto leggermente dorato racchiuso in un sarcofago antropoide circondato da piccoli pezzetti di stoffa.*

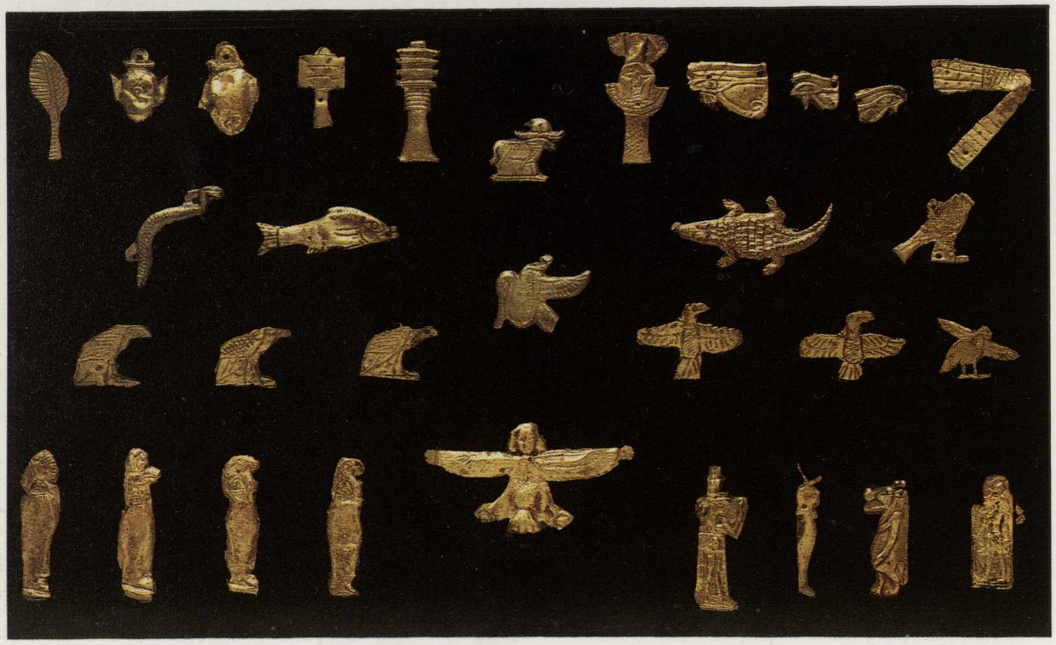


284. Piccole figure femminili nude del Medio Regno modellate una in terracotta policroma e l'altra in faïence azzurra. Esse presentano i caratteri femminili particolarmente accentuati nel modellato ed evidenziati col colore; la figura appare come distesa su un letto. Date queste caratteristiche è soprannominata «la concubina» del defunto e la sua funzione appare legata alla leggenda del dio Osiri che ha fecondata la sua sposa Iside dopo la morte.



285. Piccoli e piccolissimi amuleti raffiguranti varie divinità del pantheon egizio. Essi presentano gli stessi attributi e le stesse caratteristiche della grande statuaria; la tipologia risulta pertanto invariata anche quando la divinità si identifica con l'animale a lei sacro. Troviamo questi amuleti sulle mummie a partire dal Nuovo Regno anche se essi raggiunsero maggiore diffusione nel periodo ellenistico e romano.





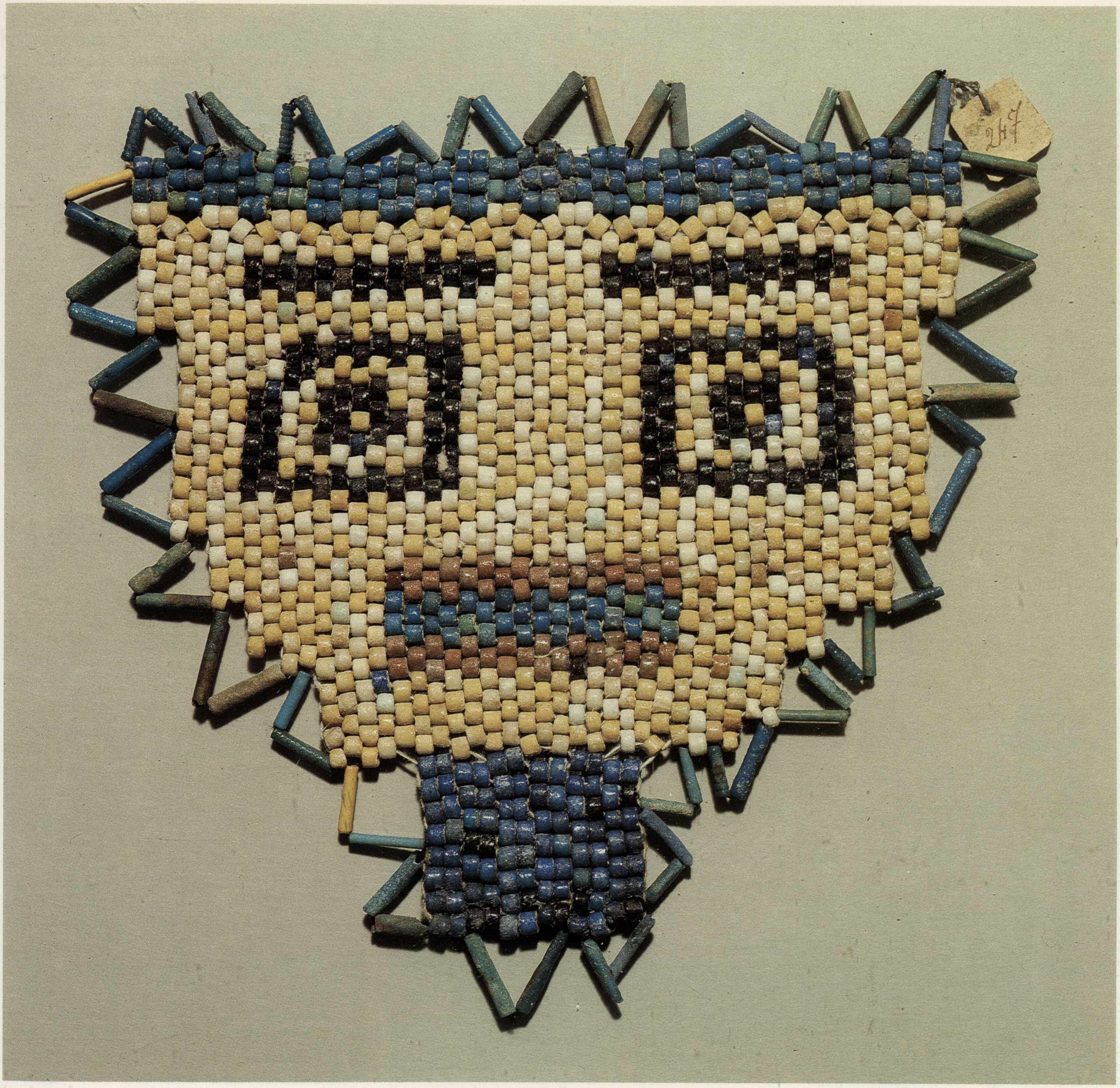
ad Osiri; il corpo ricorda nel modellato e nella decorazione la mummia. Durante la XXVI dinastia venne aggiunta sulla base rettangolare la figura del *ba* del defunto (tav. 281).

Gli amuleti in uso nel Nuovo Regno sono sostanzialmente gli stessi del periodo precedente. Abbiamo però alcuni capitoli del Libro dei Morti in cui si specifica chiaramente la loro funzione, il materiale e la posizione sulla mummia: la colonna *uad* deve essere legata al collo del defunto; il pilastro *ded* deve essere in oro e, posto sulla gola, gli darà la forza per varcare le porte dell'aldilà; il nodo di Iside *tet* deve essere in diaspro rosso — simbolo del sangue di Iside — e, collocandolo il giorno del funerale al collo della mummia, la difenderà da colui che vuole nuocerle. Si trovano anche amuleti in forma di simboli reali, come la corona bianca e quella rossa e il cartiglio. Essi conferiscono probabilmente un po' di potere regale al morto. Diminuiscono invece quelli rappresentanti le parti del corpo e compaiono sempre più numerosi gli amuleti raffiguranti divinità secondo la tipologia della grande statuaria in forma umana e animale: Osiri, Ptah, Bes, Maat, Bastet. Essi vengono posti sia tra i vari strati delle bende che ammucchiati in piccoli cestini posti al fianco del defunto. Alcuni animali però non sono collegabili ad una divinità, il loro valore apotropaico è dato unicamente da ciò che rappresentano (tav. 285).

Naturalmente non in tutti i corredi sono stati trovati tutti questi oggetti. Alcune varianti sono legate alla disponibilità economica del defunto, altre al diverso rito di imbalsamazione. A volte mancano i vasi canopi in quanto le viscere del defunto o non sono state estratte oppure sono state riposte tra le sue gambe, insieme a figure in cera che rappresentano i quattro geni funerari con corpo mummiforme e testa caratteristica del dio come nei vasi canopi. Risulta invece difficile spiegare la totale assenza di amuleti in alcune mummie (vedi ad esempio quella di Merit), dovuta — secondo alcuni studiosi — forse più a

286. Questi amuleti venivano applicati esternamente sulle mummie dei tempi tardi a completamento della rete in conteria avvolgente in ultimo il corpo bendato. Il collare usekh *termina alle estremità con la testa del falco mentre al centro troviamo il segno* ankh *della vita eterna. Le dee Nefti e Iside sono rappresentate inginocchiate e piangenti.*

287. Piccolissimi amuleti realizzati in oro puro e modellati a sbalzo. Rappresentano diverse divinità in forma umana o animale ed alcuni segni geroglifici. La forma piuttosto sommaria è tipica dei tempi tardi.



288. Maschera per mummia in conteria, realizzata con piccole perline di vetro colorato annodate a due a due per file parallele, disegnanti in modo geometrico i tratti del volto. Questo tipo di maschera funeraria si trova raramente su mummie della fine del Nuovo Regno e più facilmente su altre più recenti. La tecnica di lavorazione è comunque antica, infatti risalgono all'Antico Regno alcuni abiti da cerimonia realizzati con questo materiale trovati in corredi regali. Nell'ultimo periodo dinastico questa tecnica verrà usata unicamente per oggetti di uso strettamente funerario.

disonestà da parte dei sacerdoti addetti al lungo rituale dell'imbalsamazione che al volere dei famigliari.

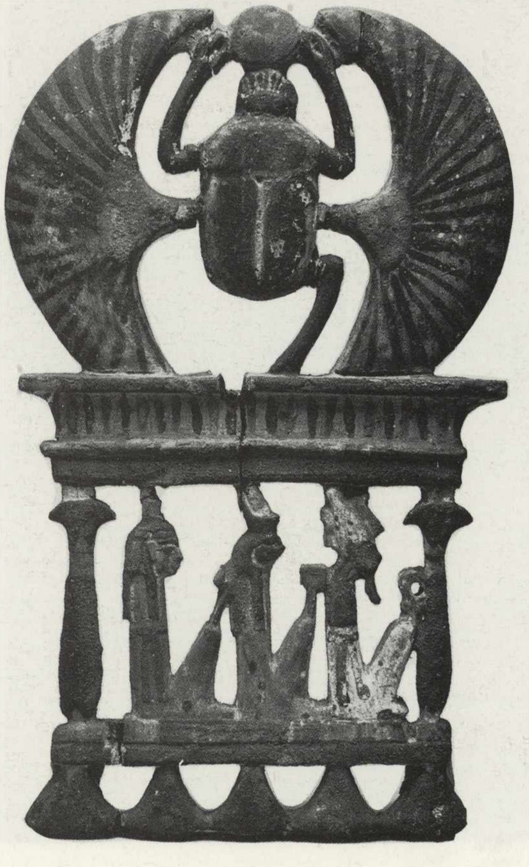
Durante l'ultimo periodo dinastico il corredo si arricchisce di nuovi elementi, mentre riscontriamo alcune diversità tipologiche e di materiale negli oggetti tradizionali già citati.

Troviamo così a conclusione della lunga fasciatura della mummia una rete fatta di piccole perline cilindriche, in faïence o terracotta invetriata verde, su cui sono inserite altre figure apotropaiche (tav. 249). Spesso la dea Iside e la dea Nefti, ritagliate nel profilo da un foglio d'oro, inginocchiate e piangenti con le mani portate al volto; il largo collare *usekh* che termina alle due estremità con la testa del dio falco Horo (tav. 286), vari pettorali con divinità e simboli apotropaici (tav. 289); la maschera composta questa volta da piccole perline cilindriche di colori diversi annodate in file orizzontali, a disegnare geometricamente i lineamenti del defunto (tav. 288). Questo tipo di lavoro non è peculiare dei tempi tardi ma era già conosciuto nell'Antico Regno come testimoniano alcune larghe collane, o parti di abiti da cerimonia. A partire dalla XXI dinastia esso diventa di uso strettamente funerario.

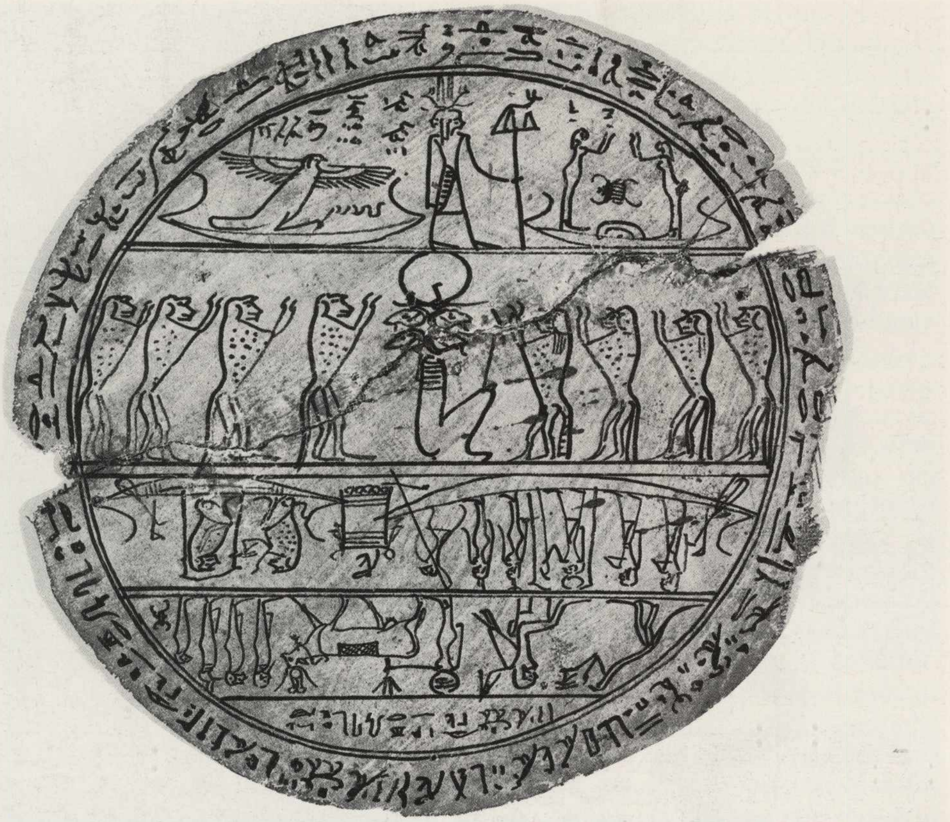
Sotto la testa viene posto un disco (ipocefalo) in papiro, a volte in legno o bronzo, con la formula funeraria presa al capitolo CLXII del Libro dei Morti (tav. 290). Sull'amuleto è raffigurato in prevalenza il dio Amon adorato dalle scimmie con le braccia alzate. La sua funzione è tenere calda la testa affinché potesse sentire il calore del dio sole che sorge Amon-Ra. Sotto i piedi della mummia troviamo a volte due pezzi di papiro sagomati come la pianta — suole di mummia — con immagini apotropaiche (tav. 291).

Gli amuleti di questo periodo sono tantissimi, sia nella tipologia che nel numero: un centinaio per mummia. È interessante notare che è stata riscontrata una notevole somiglianza tra gli amuleti di questo periodo e la decorazione dei sarcofagi del Medio Regno: scettri, armi, utensili, collane e altri oggetti reali che in origine non avevano nessun particolare valore talismanico. Altri simboli invece provengono dal mito di Osiri. In tutto il Petrie ha contato 275 differenti amuleti classificati in cinque diverse tipologie a seconda di ciò che rappresentano e del loro valore simbolico. Ha anche studiato accuratamente la loro posizione tra i vari strati delle bende della mummia. Ne risulta che la maggior parte veniva collocata tra la gola e la vita, ponendo particolare attenzione al cuore.

Col tempo gli amuleti diventano sempre più piccoli fino ad essere di pochi centimetri e ritagliati da lamine d'oro (tav. 287), venivano a volte sostituiti con fogli di



289. Pettorale per mummia a forma di tempietto: all'interno della struttura sono rappresentati accoccolati il dio Osiri, il figlio Horo e la moglie Iside; sopra, lo scarabeo tiene tra le zampe anteriori il disco solare.

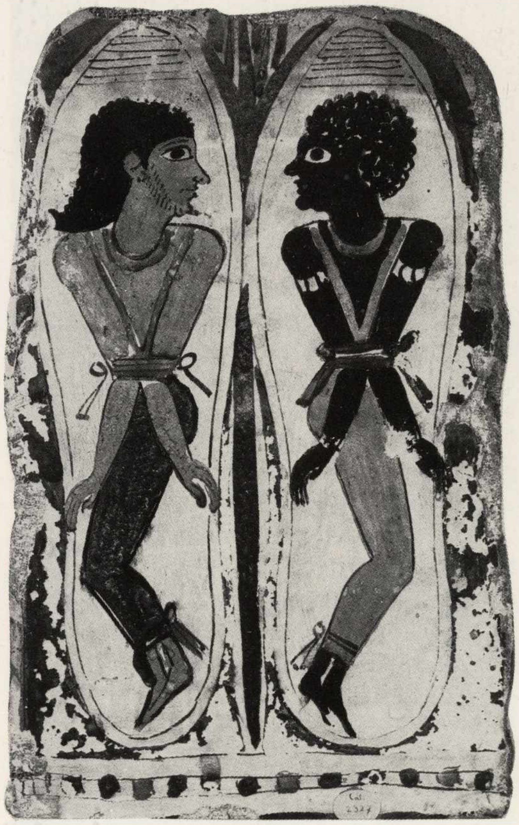


290. Questo tipo di amuleti a forma di disco venne collocato nell'ultimo periodo dinastico sotto la testa della mummia con la precisa funzione, spiegata nel testo inciso sopra e che ripete la formula del capitolo CLXII del Libro dei Morti, di far sentire alla testa del defunto, in questo caso l'osiriano Pa-iw(n) Hr, *il calore del dio sole Amon-Ra. Al centro del disco troviamo infatti il dio Amon con quattro teste d'ariete e disco solare — suoi attributi — adorato da scimmie con le braccia alzate. Tali oggetti venivano usati soprattutto dai sacerdoti di Amon e Min.*

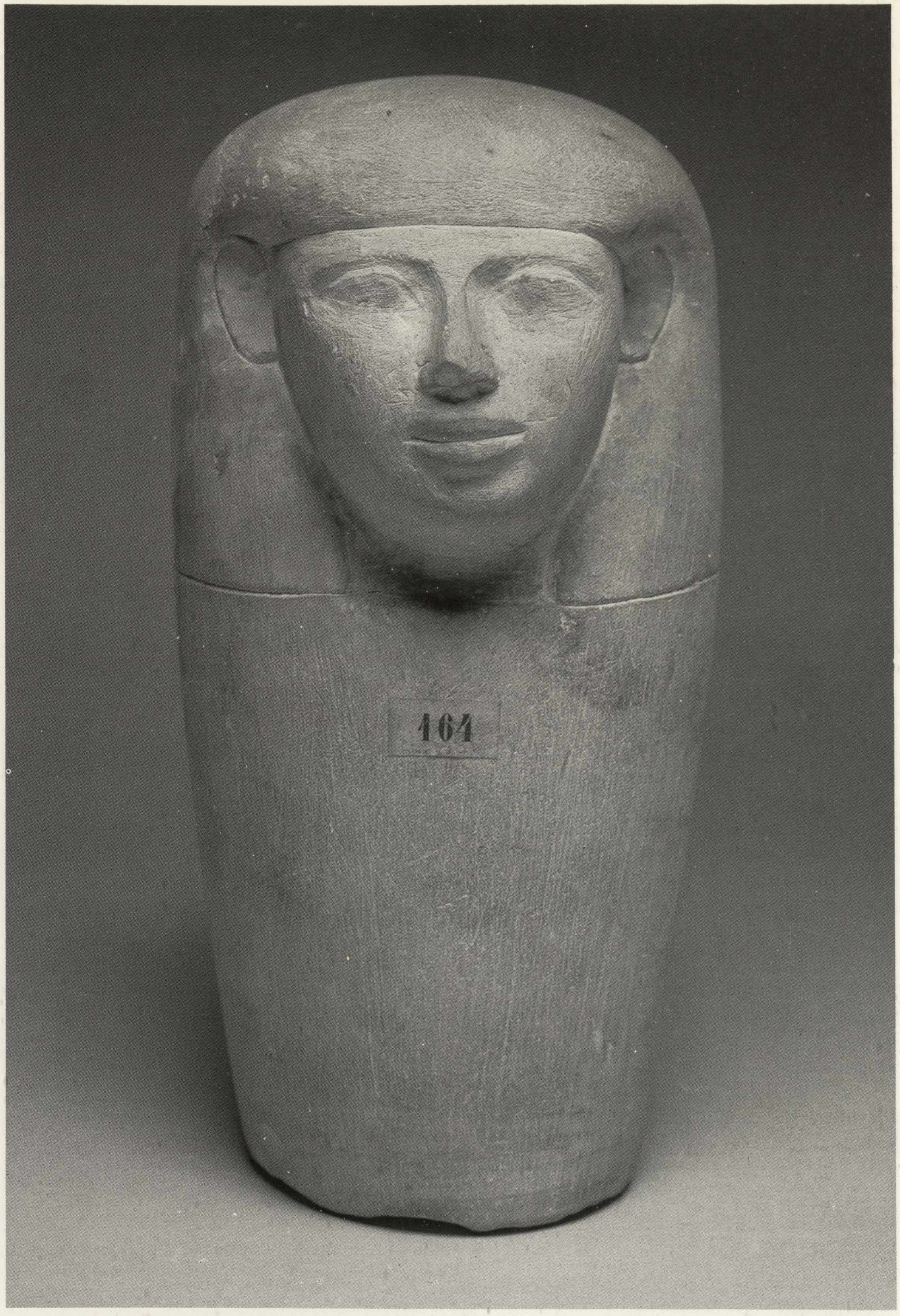
papiro su cui erano semplicemente elencati e disegnati.

Dall'epoca saitica la statuetta funeraria *ushabti* cambia leggermente. Modellata unicamente in faïence turchese, completata dal pilastro dorsale e dalla base come nella grande statuaria. Appaiono tutte uguali, scompare cioè la figura del *capo,* e si identificano maggiormente col proprietario tanto che alcune paiono veri ritratti (tav. 246). Questa tipologia continua fino all'età romana. Col tempo la fattura diviene sempre più grossolana, meno curata nei dettagli, nei lineamenti e nelle proporzioni.

Anche i vasi canopi perdono la loro funzione legata, come abbiamo visto, al rito dell'imbalsamazione. Troviamo ancora però nei corredi dei finti canopi: vasi che ricordano cioè nella forma i veri, ma si presentano più piccoli nelle proporzioni, più poveri nel materiale, calcare dipinto invece di alabastro e modellati a corpo unico con il coperchio (tav. 292).



291. Anche questo tipo di amuleti, detto «suole di mummia» in quanto si identifica con i sandali del defunto, entra a far parte del corredo funerario solo nell'ultimo periodo dinastico. In questo caso sulle suole sono disegnate due figure di prigionieri con le mani legate dietro la schiena, uno con i caratteri somatici della razza bianca e l'altro di quella negra. In queste figure si identificano già a partire dall'Antico Regno tutti i nemici dell'Egitto; successivamente acquistano un valore più generale di male che affligge il singolo, il re in prima persona e poi il suddito.



292. Vaso con coperchio a testa umana con il quale il dio Amset viene chiamato a proteggerne il contenuto. In questo caso però il coperchio è unito al recipiente: si tratta infatti del finto canopo posto nei corredi tombali a partire dalla XXII dinastia, dal momento in cui cioè si andava perdendo l'usanza di asportare dal cadavere gli organi interni prima di imbalsamarlo, mentre continua quello di mettere dei vasi, sia pur finti, nei corredi a ricordo dei veri canopi di antichissima origine.

Sarcofagi, stele e papiri funerari del Terzo Periodo Intermedio e dell'Età Tarda

Andrzej Niwinski

Il Museo Egizio di Torino possiede una superba collezione di antichità funerarie del cosiddetto Terzo Periodo Intermedio e dell'Età Tarda (XI-IV secolo a.C.). Esse derivano parte dalla collezione Drovetti, parte dagli scavi della Missione Archeologica Italiana diretta da E. Schiaparelli, e sono stati per lo più scoperti nella necropoli tebana. Pertanto, a meglio comprendere il significato di questi oggetti, i fenomeni religiosi dell'Età Tarda dovrebbero esser considerati da una prospettiva tebana.

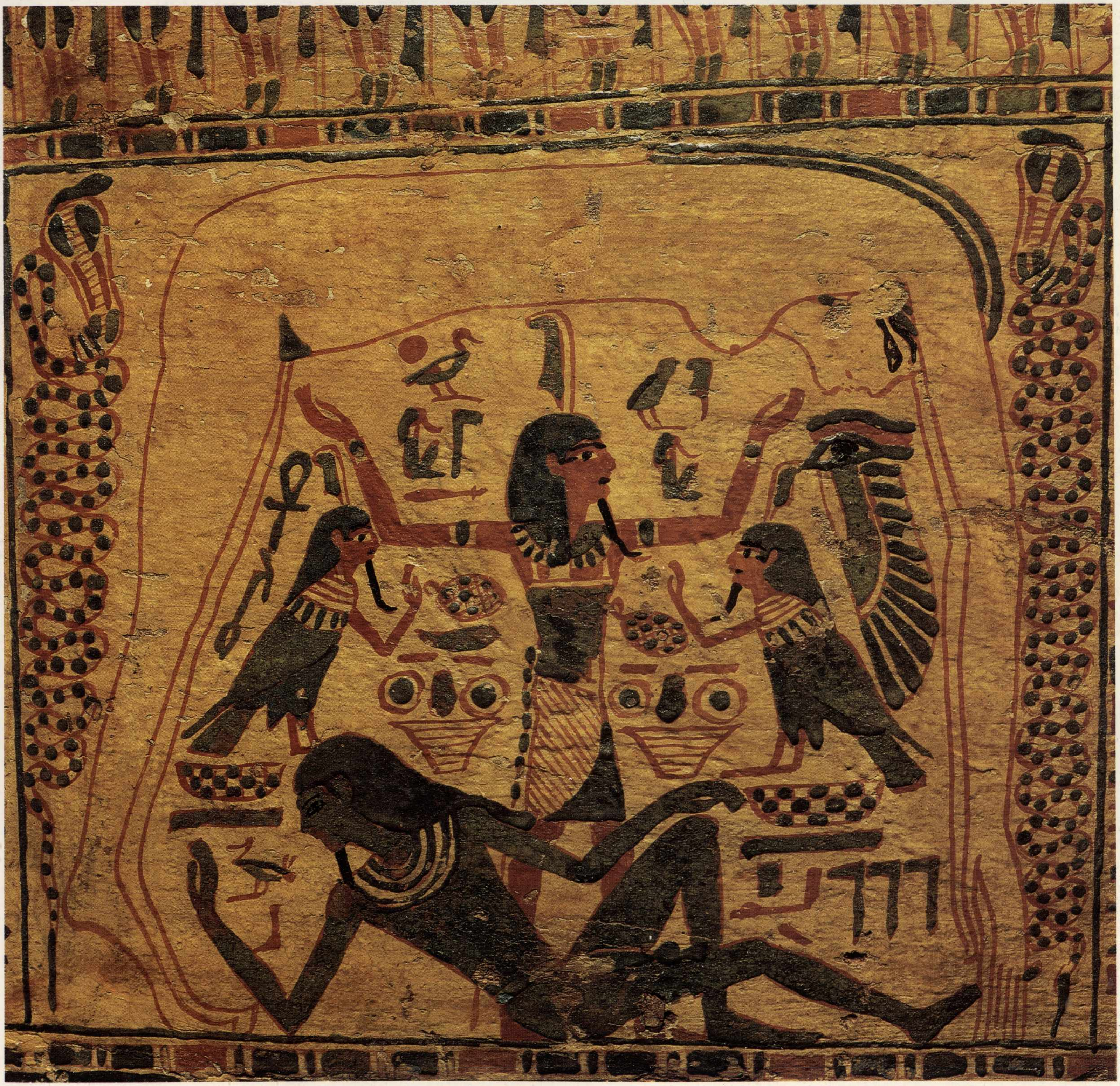
I tempi difficili e burrascosi della fine della XX dinastia, segnati da avvenimenti come la guerra civile legata alla figura del sommo sacerdote Amenhotep, la carestia chiamata nei documenti di allora «l'anno delle iene», e gli scioperi degli operai della necropoli tebana, produssero circostanze poco favorevoli alla costruzione di tombe decorate secondo la tradizione, con la parte cultuale distinta in superficie. Tra la fine della XX dinastia e la XXV dinastia non una sola nuova tomba decorata fu allestita a Tebe. Tutte le tombe del Terzo Periodo Intermedio hanno forma di nascondigli rupestri, consistenti in un pozzo, un corridoio ed una o più camere, i cui muri sono grezzi e persino non lisciati. La frattura dalla tradizione lunga di molti secoli dell'architettura sepolcrale poté avvenire in Egitto, a quanto pare, solo per cause eccezionali. Fatto sta che la rinuncia alla struttura ed alla decorazione tradizionali delle tombe tebane fu decisa amministrativamente nel periodo della legge marziale, chiamato eufemisticamente «Era della Rinascita» *(whm mswt).* Si può ritenere che l'aumento dei furti nelle tombe, in conseguenza del peggioramento della situazione economica della società egizia, stava alla base di questa decisione senza dubbio impopolare. Fu probabilmente chiaro che non esisteva praticamente alcun mezzo che permettesse di proteggere le tombe dal saccheggio e le mummie dalla profanazione. Così, l'abbandono delle tombe decorate, la cui ubicazione era nota a molte persone (specialmente quelle addette all'allestimento), provvide alle mummie qualche speranza in più di poter sfuggire alla dissacrazione.

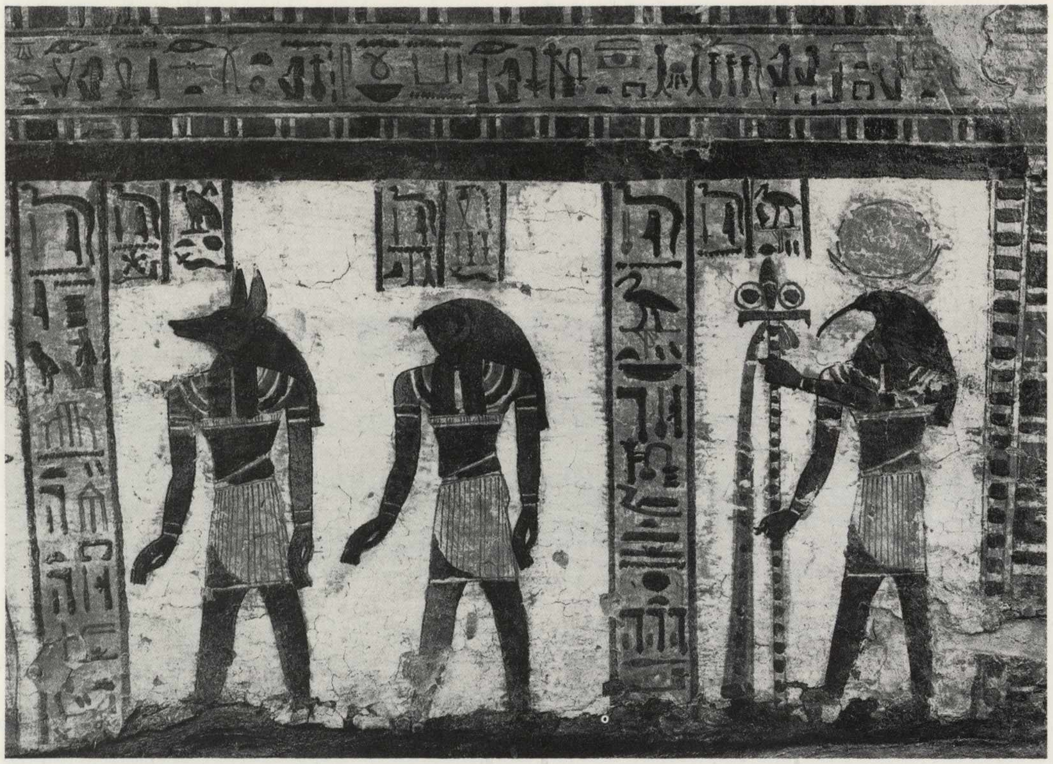
L'abbandono della decorazione tombale portò conseguenze riflettute dal contenuto della suppellettile funebre al principio della XXI dinastia. Nel periodo precedente del Nuovo Regno capitava spesso che il defunto invece di farsi dipingere nella tomba testi e scene funerarie, si dotasse del papiro del Libro dei Morti. Questo valeva da supporto alternativo dei motivi religiosi che si ritenevano essenziali al viaggio nell'aldilà. Un esempio eccellente di un simile papiro è il Libro dei Morti dell'architetto Kha, del mezzo della XVIII dinastia, esposto nel Museo di Torino (cfr. vol. I, tav. 11). In ogni modo la mancanza di mezzi fece sì che i papiri funerari della XXI dinastia fossero assai più corti di quelli del Nuovo Regno, e l'altezza normale di un rotolo di papiro corrispondeva a circa la metà di quella dei periodi anteriori. Pertanto l'intera superficie decorata del papiro era molto più ridotta che nei papiri della XVIII-XIX dinastia. In tale situazione si dovevano trovare nuove soluzioni, per poter riprodurre interamente il ricco contenuto religioso del Libro dei Morti tradizionale.

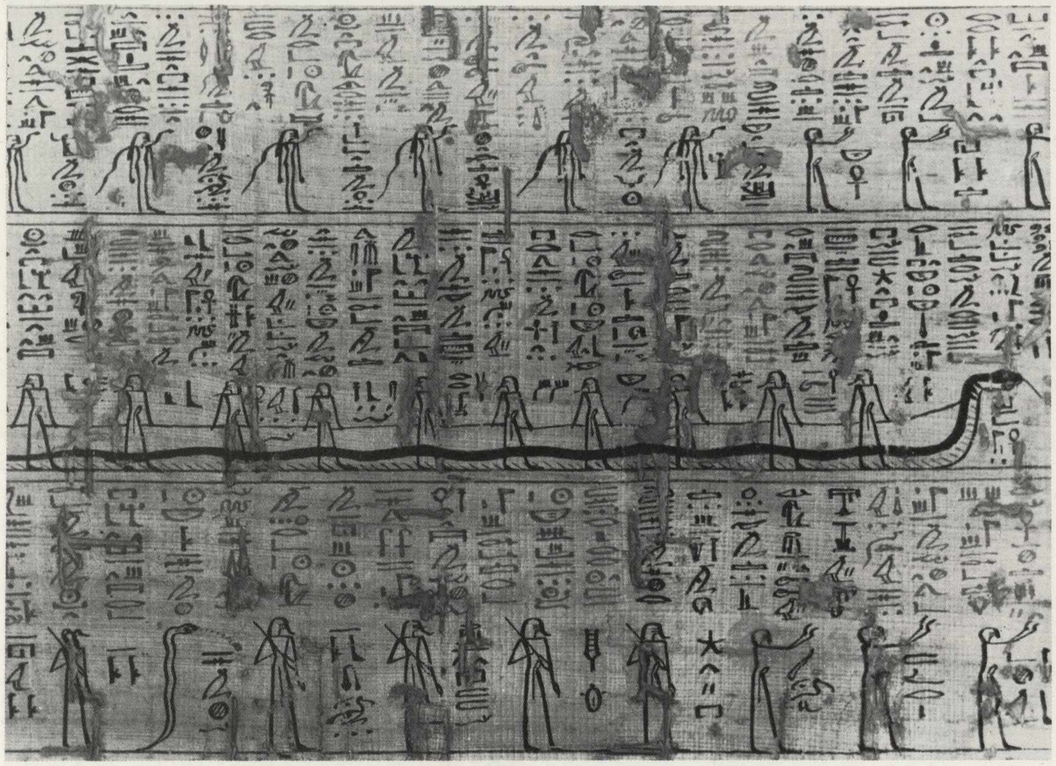
Una innovazione fu nell'estremo sviluppo dell'espressione pittorica delle idee religiose. Non solo i manoscritti funerari del principio della XXI dinastia riportavano una scelta dei capitoli del Libro dei Morti, ma anche ogni capitolo era rappresentato solo da una breve porzione del testo, o appena da una illustrazione. Un buon esempio di tale «nuova redazione» del Libro dei Morti è provveduto dai papiri di Neb-hepet (Torino, Cat. 1768) e di Aa-neri (Torino, Cat. 1771) (tav. 293). La tendenza a tralasciare i testi in favore delle illustrazioni aumentò durante l'età ramesside, ma raggiunge il culmine soltanto nella XXI dinastia. Una serie di nuove composizioni iconografiche fu quindi creata, a rappresentare le complicate nozioni della cosmogonia, della cosmologia e dell'escatologia per mezzo di un numero limitato di simboli figurati. Tutte queste scene erano illustrazione dell'idea teologica principale del periodo: l'unità solare-osiriaca degli aspetti del dio grande *(ntr c'),* con cui si identificava il defunto deificato. Quale incarnazione dell'aspetto solare del dio si pensava che egli traversasse in eterno lo spazio del cielo superiore (visibile, diurno) ed inferiore (invisibile, notturno). Durante il viaggio il defunto come forma del sole passava attraverso un numero infinito di trasformazioni, che erano intese al contempo come creazioni molteplici di Osiri «dalle molte facce» *('š' ḥrw),* o «dalle molte forme» *('š' ḫprw),* o ancora «dai molti nomi» *('š' rnw).*

Al fine di trovare posto nella suppellettile funebre per rendere tali concetti teologici, i Tebani ebbero l'idea di usare le pareti laterali dei sarcofagi, che per forma e dimensioni ricordavano quelle dei papiri. Al principio della XXI dinastia apparve un nuovo repertorio iconografico, che — sviluppandosi continuamente — dominò per oltre cento anni le pareti delle casse funebri. Esso includeva, tra l'altro, composizioni del genere della scena della separazione del cielo dalla terra, nello stesso tempo una rappresentazione cosmologica del mondo (la cosiddetta scena di Geb e Nut) (tav. 294), una scena del trionfo della barca solare sul nemico cosmico, il serpente Apopi, una scena che illustrava la rigenerazione della mummia attraverso i raggi del sole, una scena con la Dea del Sicomoro, che nutre e disseta il defunto, *293. Libro dei Morti di Nebhepet «sacerdote e scriba nell'orizzonte dell'eternità».*

294. Particolare del sarcofago di Khonsumosi. Sul lato sinistro si osserva la scena della cosmogonia: il dio dell'aria Shu «figlio di Ra, dio grande» solleva la dea del cielo Nut staccandola dal dio della terra Geb «principe degli dei».







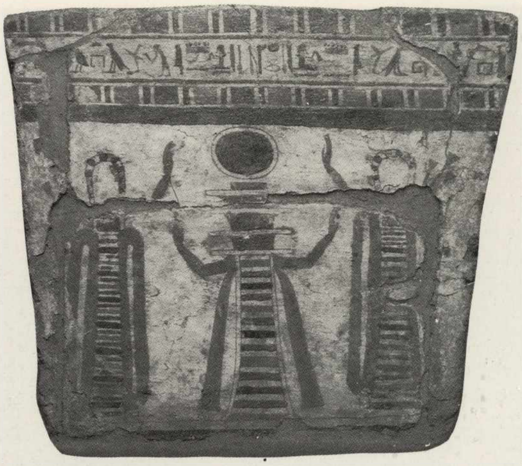
una scena con la Vacca Celeste che spunta dalla Montagna Occidentale (tav. 299), la ben nota raffigurazione del Giudizio dei Morti (tav. 297), ed altre. Le tre composizioni menzionate per ultime mostrano un chiaro rapporto con i motivi del Libro dei Morti (capitoli 59, 186 e 125). Qui si può supporre che tutte queste scene, essendo opera di teologi ed artisti della XXI dinastia, fossero considerate dagli Egizi come illustrazioni della nuova redazione pittorica del Libro dei Morti, che per mezzo di qualche composizione religiosa molto sviluppata rappresentava di fatto la stessa sostanza religiosa che era stata resa in precedenza da parecchie centinaia di formule. Si deve aggiungere che l'introduzione del nuovo repertorio sulle pareti dei sarcofagi *interni* non aveva per nulla interrotto la tradizione della decorazione dei sarcofagi, perché l'esterno dei sarcofagi *esterni* continuò per molti anni ad esser decorato con i vecchi motivi (per esempio, le figure delle divinità protettrici del defunto, chiamate i Figli di Horo: tavv. 295, 300). Alcuni sarcofagi del mezzo della XXI dinastia a Torino (di Tabakenkhons, Cat. 2226; di Khonsumosi, Cat. 2238; di Butehamon, Cat. 2236-2237) offrono buone illustrazioni del nuovo repertorio. All'esterno del sarcofago esterno di Butehamon appare una serie di varie figure che attirano l'attenzione (tav. 297). Esse rappresentano le forme solari, ed al contempo osiriache, del Dio Grande, con cui il defunto si univa dopo la morte. Per la prima volta questo genere di forme iconografiche del tutto insolite apparve sui papiri funerari chiamati *t' md't imy D't*, che furono introdotti tra la suppellettile funeraria al principio della XXI dinastia per accompagnare il secondo genere di papiri detto *pry m hrw*. Mentre questi ultimi papiri erano collocati dentro figure lignee vuote di Osiri (tav. 305) e posti sul sarcofago nella tomba, gli altri erano di norma inseriti tra le gambe della mummia e bendati insieme con essa come un amuleto speciale. Tale nuova usanza si affermò insieme con il massimo sviluppo

295. Particolare laterale del sarcofago esterno di Butehamon, in cui si scorgono due dei quattro figli di Horo, Duamutef e Qebehsenuf, seguiti dal dio lunare Thot.

296. Particolare di papiro dell'Amduat, in cui è rappresentato il percorso del sole attraverso la dodicesima ora della notte, prima della rinascita all'alba ad oriente.

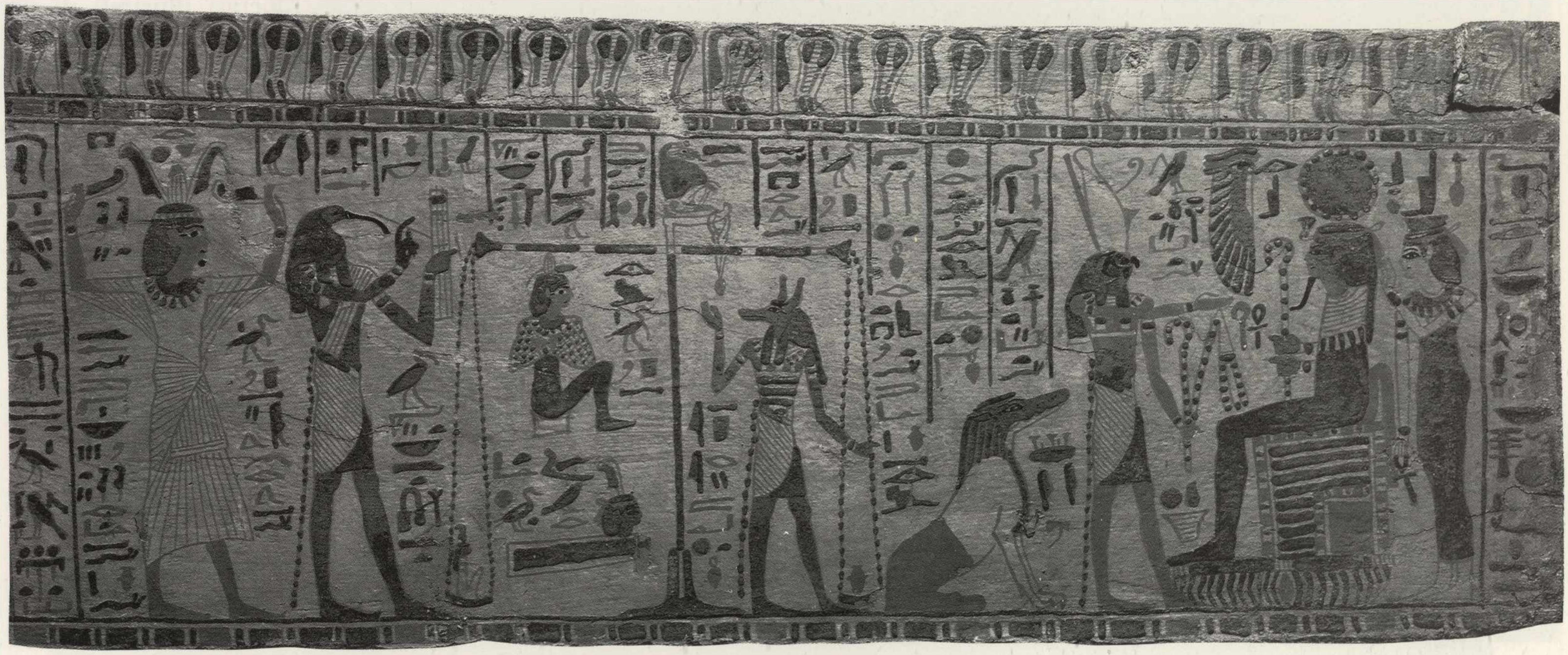
dell'arte della mummificazione nella XXI dinastia.

I sarcofagi inizialmente erano decorati solo all'esterno, ma la decorazione interna fu pure presto introdotta. Di norma sul fondo del sarcofago interno era rappresentata la figura di una dea protettrice del defunto, che era denominata variamente: Nut, Amentit, Hathor, Khefethernebes o Neith, mentre nel luogo corrispondente della cassa esterna era dipinto il pilastro *ded,* o simbolo di Osiri (tav. 304). Ambo le figure sul fondo erano spesso (al principio della XXI dinastia) munite di ali, le cui estremità eran dipinte sulle pareti laterali interne della cassa. Così la mummia posta nel sarcofago era, per così dire, abbracciata dalla divinità protettrice. Alla fine della XXI dinastia le figure degli dei sul fondo dei sarcofagi sono prive di ali, ma nello stesso tempo sulle superfici interne delle pareti laterali delle casse son dipinte su diversi registri serie di figure mummiformi dotate di varie teste. Queste sono ancora le forme dell'Osiri *'š' ḥrw (ḫprw),* in cui si possono riconoscere tanto le figure dei giudici del tribunale dei morti osiriaco, quanto le trasformazioni che il defunto stesso avrebbe potuto subire in qualità di Osiri dopo la morte.



Nel mezzo ed alla fine della XXI dinastia, specialmente sotto il pontificato del sommo sacerdote di Amon Pinodem II (circa 987-967 a.C.), l'iconografia dei sarcofagi e dei papiri funerari tebani raggiunse la massima diversità. In quei giorni erano probabilmente attivi a Tebe vari laboratori che producevano la suppellettile funeraria per i sacerdoti di Amon. Essi avevano a disposizione degli artisti una varietà di modelli distinti delle scene e dei testi religiosi usati per la decorazione dei sarcofagi e dei papiri. Gli artigiani occupati nei laboratori avevano gusti diversi e rappresentavano diverse tendenze artistiche. Pertanto accanto al repertorio tradizionale dei ben noti motivi creati al principio della XXI dinastia, si possono incontrare alcune scene inconsuete denotate dalla individualità creativa di un artista (cfr. per esempio il sarcofago al Museo Egizio di Torino Suppl. 7715 con le interessantissime scene atipiche.

Nello stesso periodo, su alcuni papiri e sarcofagi eran dipinti motivi tratti dagli antichi *Libri dell'Aldilà,* noti dalle tombe regali del Nuovo Regno, e sopra tutti dall'*Amduat*. L'idea di un viaggio solare eterno dopo la morte del defunto, elaborata dalla teologia della XXI dinastia, esprimeva la stessa aspirazione delle composizioni funerarie regali del Nuovo Regno. Nella nuova situazione storica di Tebe nella XXI dinastia, la figura del re che risiedeva lontano a Tani era praticamente oscurata dalla persona potente e vicina del sommo sacerdote tebano di Amon. Ciò dovette essere avvertito specialmente verso la fine del pontificato, lungo più di



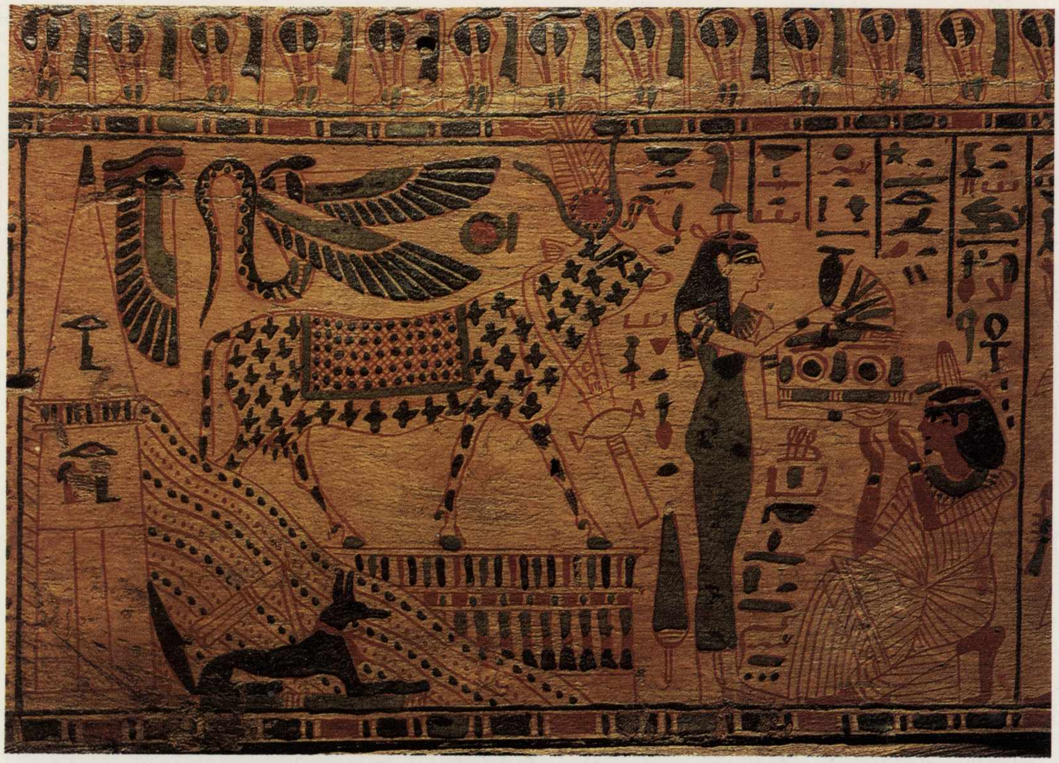
297. Particolare del sarcofago esterno di Butehamon: sotto i piedi sono tre simboli solari-osiriaci.

298. Scena di psicostasia (pesatura del cuore) all'esterno del sarcofago di Khonsumosi.

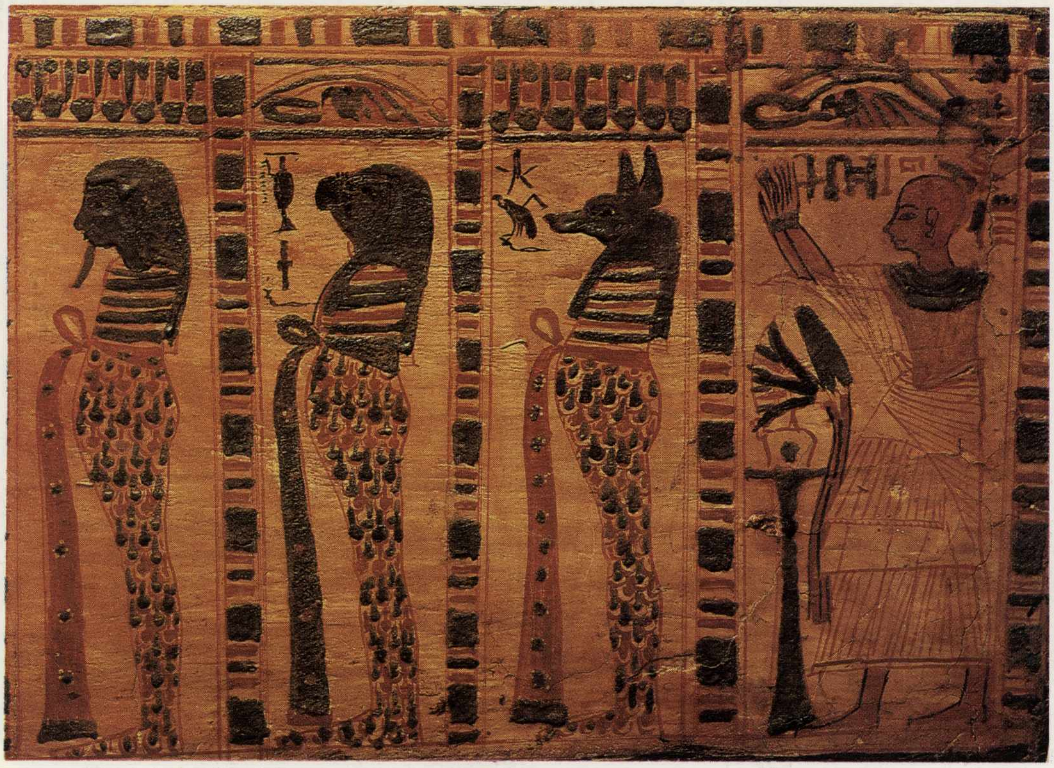
cinquanta anni, del sommo sacerdote Menkheperra, il cui nome appare talvolta inscritto nel cartiglio, come quello di un re, sugli oggetti degli ultimi anni del suo governo (circa 995-990 a.C.) a Tebe. In tale situazione le composizioni che in precedenza erano esclusivamente regali (il «Libro dell'Amduat» ed altre) non furono più rispettate come un tabù, e divennero presto parte del repertorio funerario dei sacerdoti-cittadini dello «Stato di Amon». La collezione del Museo Egizio di Torino comprende una serie di papiri funerari, su cui si riconoscono facilmente i motivi dell'*Amduat* regale (per esempio, il papiro Cat. 1776: tav. 296).

La grande diversità dei motivi religiosi a disposizione dei laboratori tebani della fine della XXI dinastia portò alla loro mescolanza sui sarcofagi e sui papiri funerari. I temi commisti, trasformati per giunta attraverso l'abilità creativa degli artisti egizi, fecero apparire talora composizioni iconografiche alquanto complicate, che saranno state difficilmente comprensibili persino agli stessi sacerdoti egizi. I papiri di Torino Cat. 1770 o Cat. 1781 sono esempi di questa ultima generazione dei manoscritti funerari illustrati di un periodo altamente interessante. Accanto al papiro che rifletteva i motivi dell'*Amduat,* il corredo funerario tipico della XXI dinastia includeva ancora un altro papiro del genere del Libro dei Morti. Alla fine della XXI dinastia ed al principio della XXII dinastia questo era per lo più scritto in ieratico, ed oltre all'unica illustrazione iniziale rappresentante il defunto in preghiera davanti a Ra-Harakhti o Osiri sul trono, comprendeva esclusivamente i testi tradizionali dal Libro dei Morti. Vi sono alcuni papiri del genere a Torino (Cat. 1848-1859, 1862). Essi offrono un contrasto netto con la versione *geroglifica illustrata* dei manoscritti del Libro dei Morti. Essendo composti da *testi ieratici,* questi papiri attestano l'adozione, anche per i testi sacri, di quella che era ormai divenuta la scrittura libraria abituale.

Una tendenza arcaizzante fu espressa

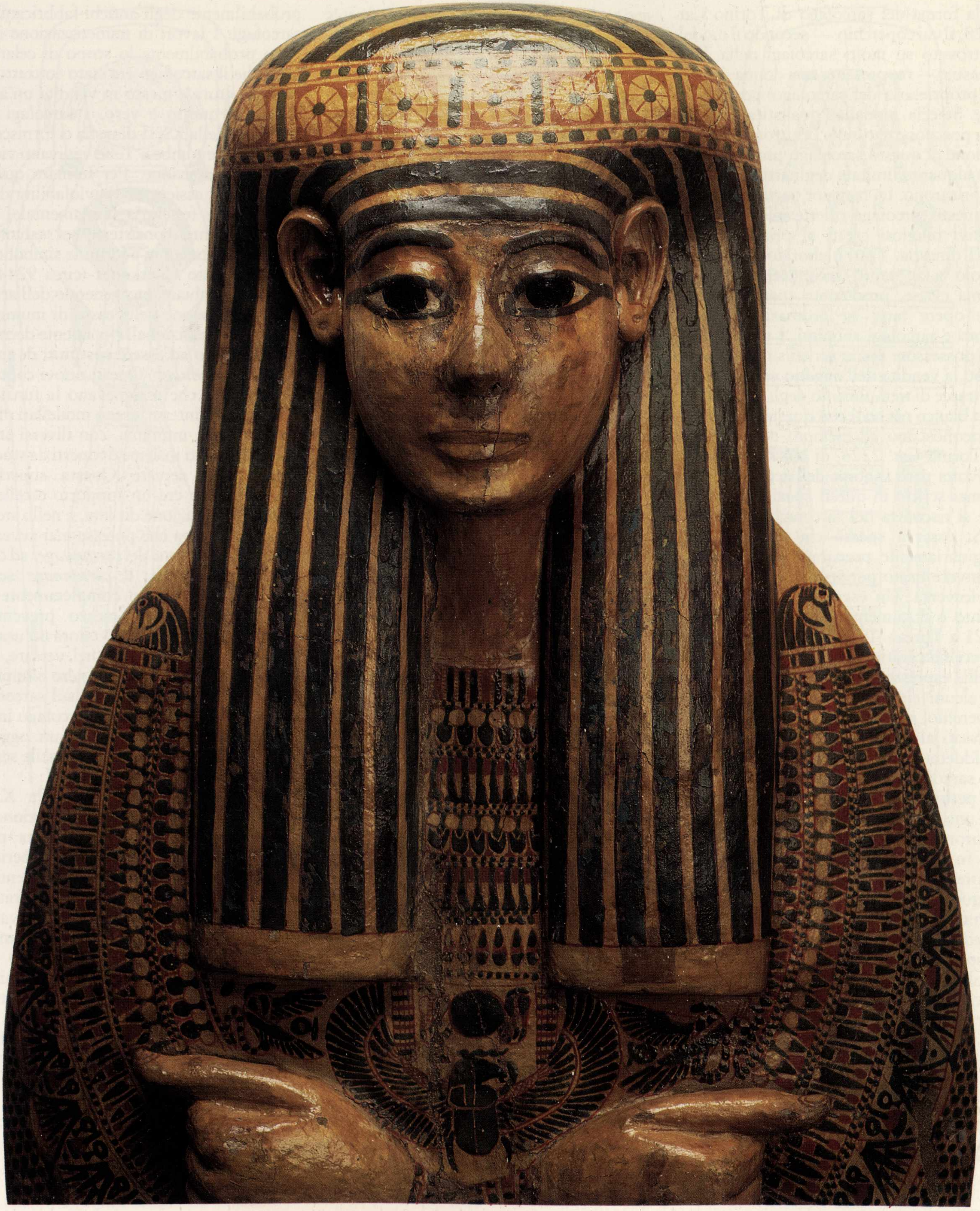


299. Particolare del sarcofago di Khonsumosi, in cui appare la Vacca celeste, ipostasi della dea Hathor, che esce dalla Montagna occidentale preceduta dalla personificazione della necropoli tebana che offre alimenti al defunto.



300. Particolare del sarcofago interno di Butehamon, in cui appaiono tre dei quattro figli di Horo: Imseti (con testa umana), Qebehsenuf (con testa di falco) e Duamutef (con testa di sciacallo), gli stessi geni che proteggono le viscere poste nei vasi «canopi».

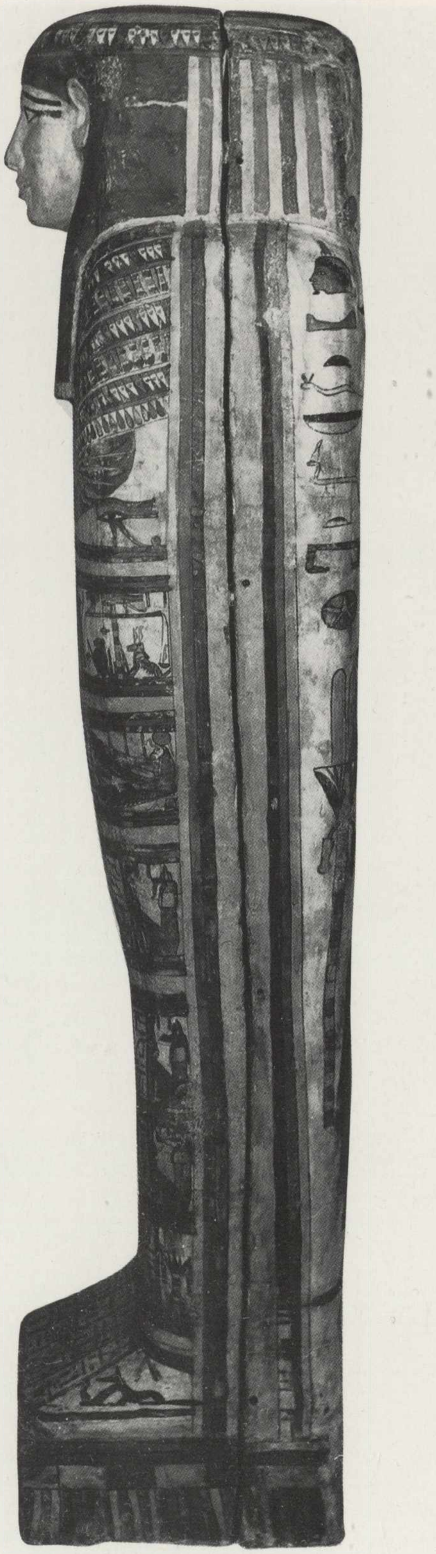
301. Il volto del falso coperchio del sarcofago di Khonsumosi. Sotto le fasce della parrucca è dipinta una grande collana «larga» e sopra le mani è raffigurato lo scarabeo solare alato, simbolo di rigenerazione.



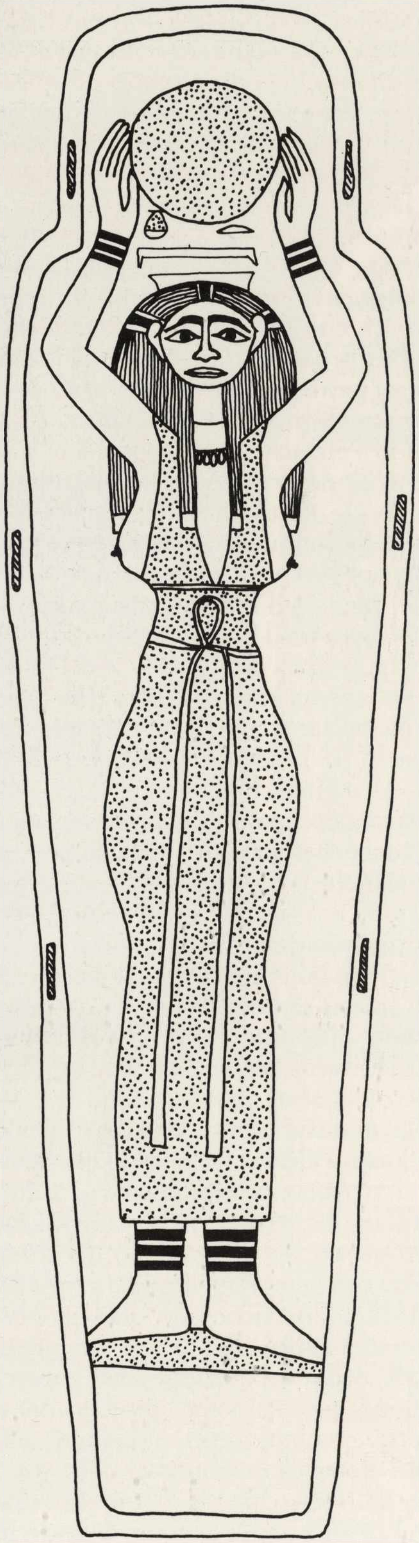
nella forma del sarcofago di Torino Cat. 2228, il cui coperchio — secondo il modello trovato su molti sarcofagi della XIX dinastia — rappresenta una donna vivente (la proprietaria del sarcofago) con i piedi e le braccia modellati realisticamente in una posizione naturale. D'altronde la decorazione di questo sarcofago prova la capacità alquanto limitata degli artigiani che lo fabbricarono. La maggior parte delle scene di questo sarcofago riflette solo un'eco dei motivi religiosi creati al principio della XXI dinastia. Tutti i laboratori dell'XI-X secolo a.C., tanto secondari quanto di prima classe, produssero (parallelamente alle opere fatte su ordinazione) anche papiri e sarcofagi anonimi. I titoli e nomi del possessore erano scritti su di essi solo dopo la vendita dell'oggetto ad un cliente. Le tracce di riempimento degli spazi lasciati in bianco nei testi con queste indicazioni si riconoscono ad esempio nel sarcofago di Torino Cat. 2226, di altissima qualità. Talvolta però il nome dell'acquirente non fu mai scritto in questi spazi bianchi, ciò che si riscontra nel sarcofago Cat. 2228.

Si osserva spesso che un sarcofago, originariamente preparato per un uomo, fu invece usato per seppellire una donna, o viceversa. Un esempio di tale cambiamento è documentato dal sarcofago Cat. 2221 a Torino. In origine esso possedeva parecchie caratteristiche dei sarcofagi maschili, espresse in modo alquanto chiaro da alcuni elementi della decorazione del coperchio, scolpiti separatamente in legno e fissati alla sua superficie: orecchie e la cosiddetta barba osiriaca sulla maschera del sarcofago, e le mani chiuse incrociate sul petto. Quando il sarcofago fu adattato per una donna, tutti questi elementi scolpiti furono staccati dal coperchio, la superficie fu coperta con un nuovo strato di colore, e le mani chiuse furono sostituite da quelle aperte, caratteristiche dei sarcofagi muliebri. Poiché sulla maggioranza dei sarcofagi del principio della XXII dinastia esistono tracce evidenti di un siffatto cambiamento, si deve supporre che esso rifletta un'azione cosciente, e non casuale, probabilmente degli antichi fabbricanti di sarcofagi. I lavori di mimetizzazione avevano probabilmente lo scopo di celare il fatto che il sarcofago era stato sottratto ad una sepoltura e messo in vendita un'altra volta. Se questo è vero, i sarcofagi del principio della XXII dinastia ci forniscono prove che le tombe a Tebe venivano violate in continuazione. Per fermare questo processo ed assicurare l'inviolabilità della suppellettile funeraria fondamentale, che per il defunto consisteva nel sarcofago coperto di immagini e formule simboliche, si decise sotto Osorkon I (circa 924-887 a.C.) un cambiamento generale dell'arte e della decorazione delle casse di mummia. I sarcofagi tradizionali riccamente decorati cominciarono ad essere sostituiti da involucri di *cartonnage*. Questi nuovi contenitori funerari che assumevano la funzione dei sarcofagi interni, erano modellati direttamente sulla mummia, con diversi strati di lino incollati insieme e coperti da stucco, dopo essere seccati. Questa superficie bianca e liscia era un supporto eccellente per una decorazione dipinta, e nello stesso tempo impediva che potesse mai avvenire alcuna usurpazione del *cartonnage;* ad ogni tentativo di furto, il *cartonnage* senza dubbio sarebbe stato completamente distrutto. Quale altro mezzo preventivo contro il furto, si escogitò talora un'usanza peculiare, che consisteva nel versare, durante il funerale, un liquido nero bituminoso sul *cartonnage* dipinto o sul sarcofago contenente la mummia. Il sarcofago in tal modo distrutto non era più un oggetto adatto per esser destinato alla facile sepoltura di qualcun altro.

I *cartonnage* del principio della XXII dinastia con una stupenda decorazione su fondo bianco o giallo, e talvolta pure verniciati come i sarcofagi del periodo precedente, erano deposti normalmente in uno o due sarcofagi di legno, decorati in modo sommario, la cui funzione stava nel proteggere il contenitore della mummia più importante che era all'interno. La decorazione dei sarcofagi fu spesso limitata soprattutto al motivo della collana tradi-



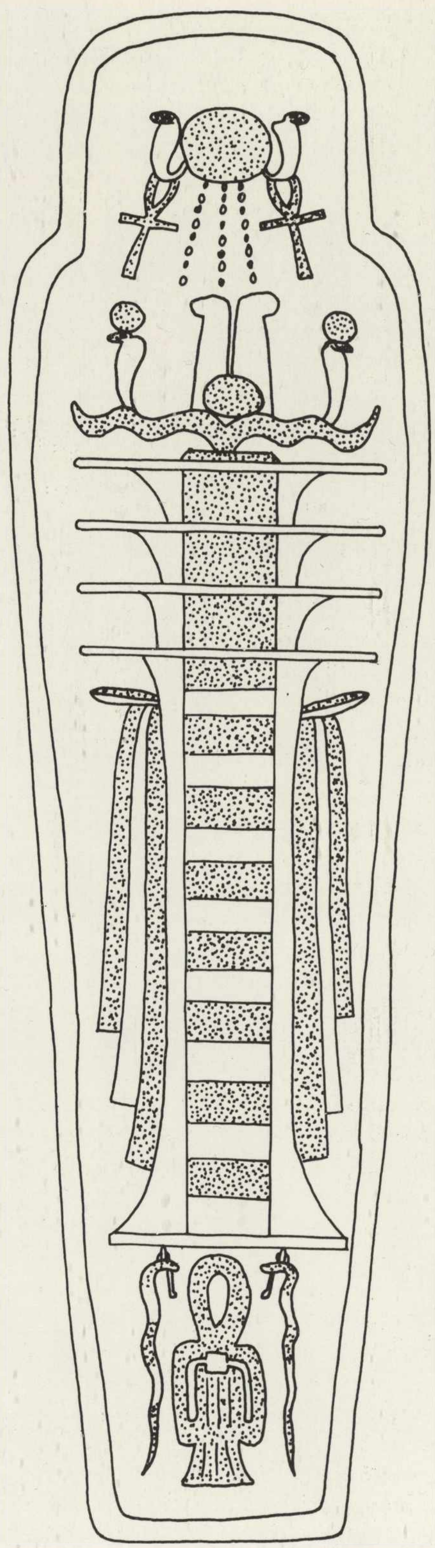
302. Veduta laterale del sarcofago di Tarere, che mostra la saldatura dell'alveo al coperchio.



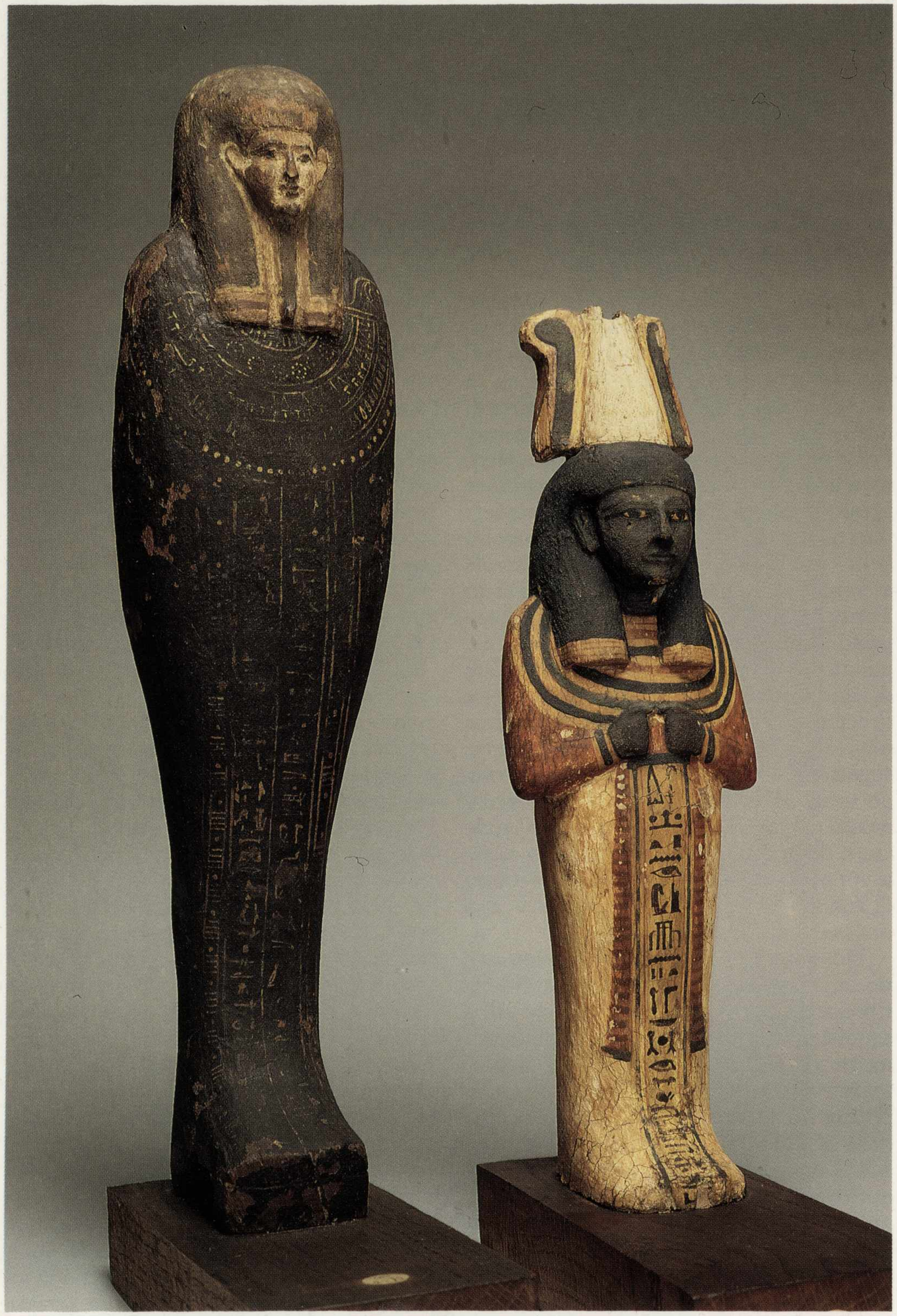
zionale e alle larghe colonne (sul coperchio) o linee orizzontali (sull'alveo) di iscrizioni dipinte con grandi geroglifici e che menzionavano i titoli ed il nome del defunto e dei suoi genitori. Sembra che le precauzioni prese per proteggere le mummie dalla violazione risultarono idonee a bloccare i furti ed il riuso dei sarcofagi, perché gli oggetti del periodo successivo non mostrano normalmente alcuna traccia di usurpazione.

Benché dessero una valida protezione alla mummia, si presume che i *cartonnage* fossero prodotti alquanto costosi, fabbricati da artigiani altamente qualificati in alcuni laboratori tebani, e connessi direttamente con i laboratori di imbalsamazione. Forse il prezzo elevato e pure l'attaccamento alla lunga tradizione fecero sostituire presto i *cartonnage* ancora con sarcofagi interni lignei. Fra i sarcofagi antropoidi della nuova generazione un pregevole esemplare è quello del Museo Egizio di Torino Cat. 2220. Invece di un alveo profondo coperto dal coperchio, il sarcofago interno simile a un *cartonnage* consiste di due parti più o meno eguali unite insieme al livello interno della mummia (tav. 302). Nella decorazione della parte superiore, o coperchio, del nuovo sarcofago sono ripetuti i motivi tipici dell'ornamento dei *cartonnage,* per esempio l'imitazione delle braccia della mummia incrociate sul petto, o la raffigurazione del «feticcio di Abido»: la sacra scatola mitica del capo di Osiri smembrato.

Dopo la sostituzione del *cartonnage* con un sarcofago di legno, ritornò possibile la ripresa di una decorazione interna, ed il significato religioso di questa fu probabilmente considerato della massima importanza. Si deve notare che le stupende pitture all'interno dei sarcofagi della fine della XXI dinastia e del principio della XXII dinastia, eran di regola superiori a quelle esterne. La nuova decorazione interna policroma su fondo bianco consisteva di due elementi principali. Sul fondo della parte inferiore del sarcofago, così — nella tomba — direttamente sotto la mummia,



303, 304. Decorazione presente sul lato interno del coperchio (figura della dea del cielo Nut con il disco del Sole) e sul fondo (pilastro osiriaco con caratteri solari) del sarcofago di Tarere.

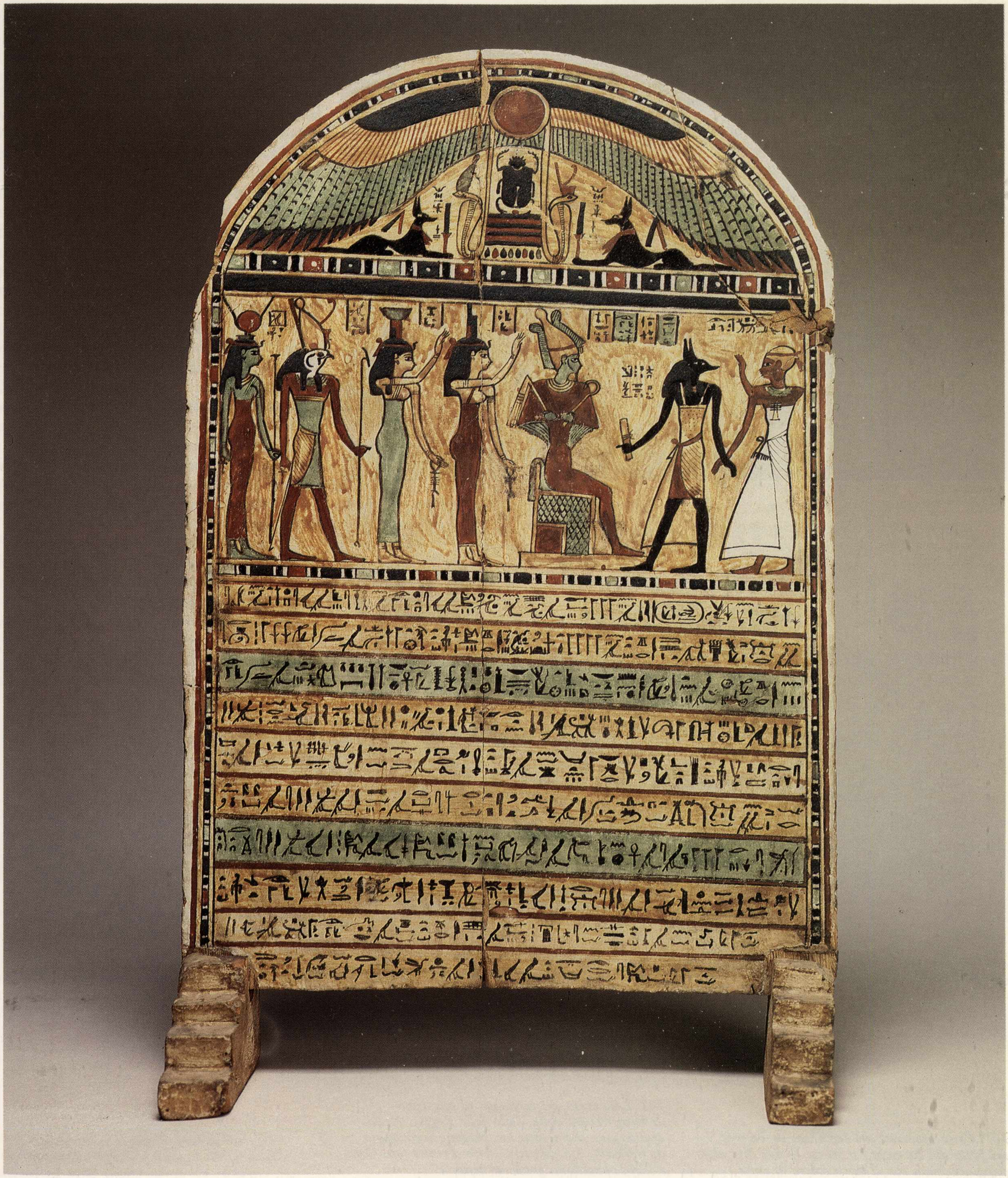


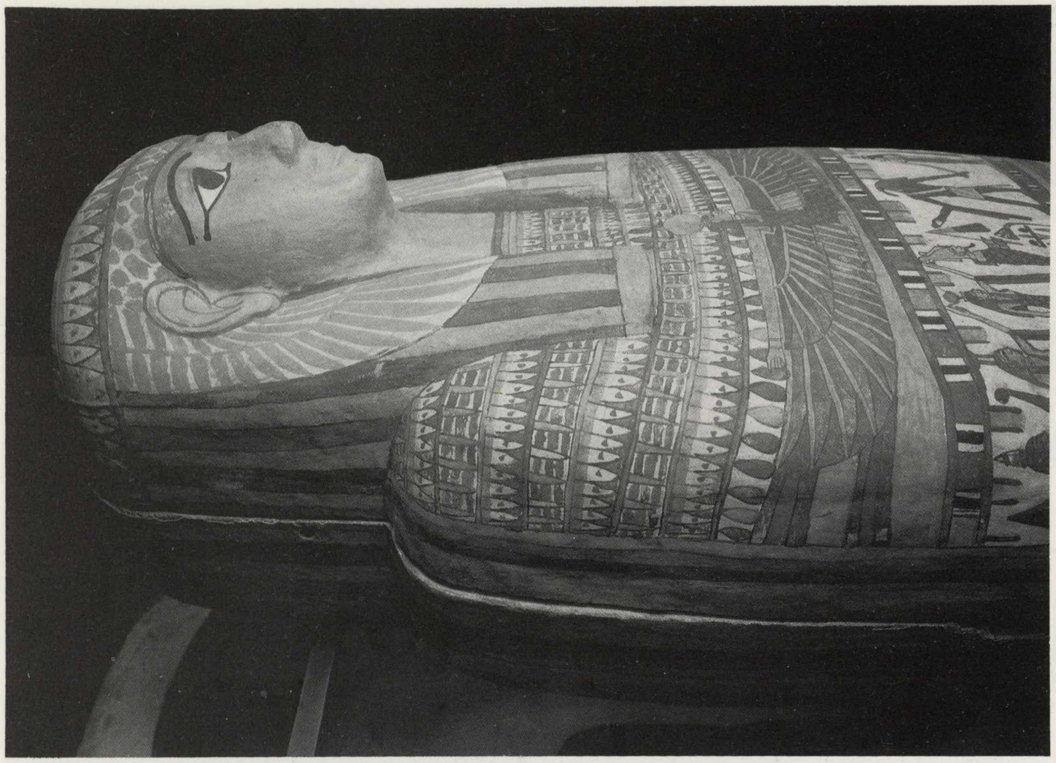
305. *Due statuine lignee di Ptah-Sokar-Osiri, usate talora come contenitori di papiri funerari.*

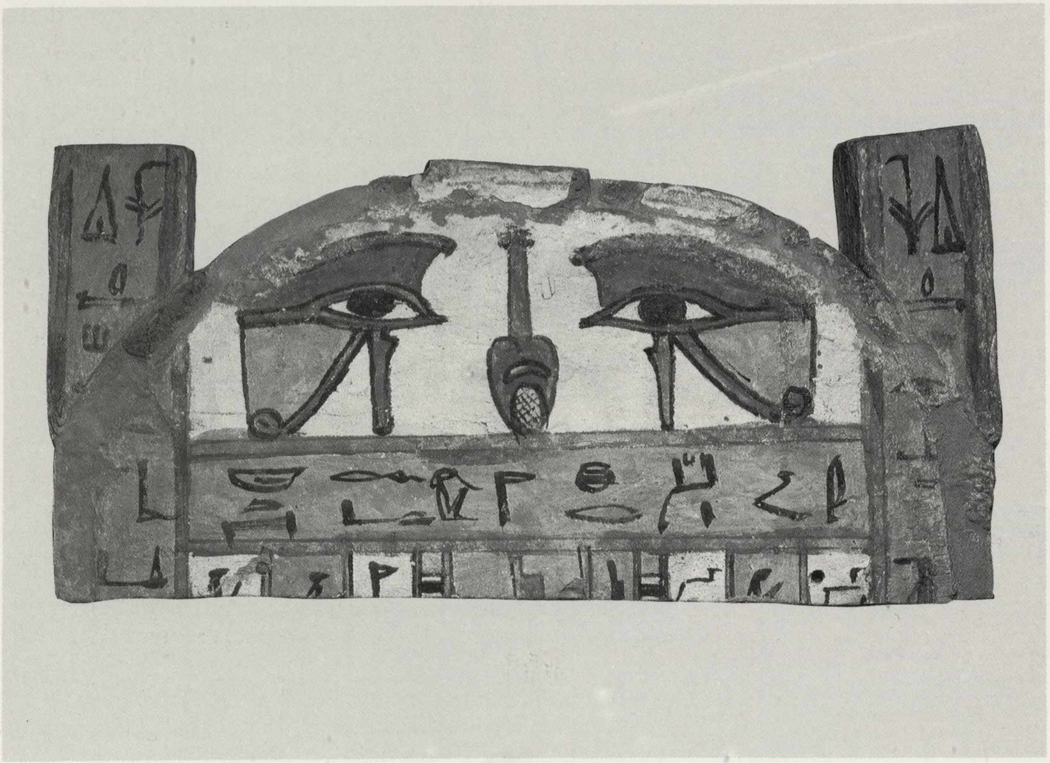
era raffigurato il pilastro *ded,* che dall'inizio della civiltà egizia simboleggiava Osiri, ed attraverso lui, l'oltretomba, o l'emisfero inferiore del cosmo (tav. 304). Sulla faccia interna del coperchio, così — nella tomba — direttamente sopra la mummia, vi era la dea Nut dipinta di faccia, che rappresentava il cielo, o l'emisfero cosmico superiore (tav. 303). Quindi il sarcofago simboleggiava per il defunto il mondo intero, i cui due emisferi erano riuniti nell'idea di un eterno viaggio del sole; il defunto partecipava a questo, essendo egli stesso una forma del Dio Grande. Il Sole, essendo l'elemento più importante e centrale della decorazione, era rappresentato su ambo le parti del sarcofago, vicino al capo della mummia, e sopra entrambe le figure simboliche di Ded (Osiri) e Nut. La stessa idea dell'unione cosmologica ed escatologica tra il Sole ed Osiri incorporata nelle figure della dea del cielo e del pilastro *ded* era ancora ripetuta nella decorazione esterna del sarcofago: il pilastro *ded* appare spesso sul fondo del sarcofago, e la Nut alata ed inginocchiata con il disco solare sulla testa occupa il posto tradizionale sul petto del coperchio (tav. 307). Si dovrebbe ricordare che la figura di Nut occupava una posizione analoga già nei sarcofagi tebani del principio della XVIII dinastia.

L'apparizione e la dispersione successiva di questi sarcofagi simili a *cartonnage* avvenne alla fine della XXII dinastia (IX-VIII secolo a.C.). Il repertorio iconografico di questi era ricco, e la scelta dei motivi mutava da un sarcofago all'altro. Nondimeno alcune scene assai caratteristiche si trovano praticamente su tutti gli esemplari del tempo. Ad esse appartiene la raffigurazione del giudizio dei morti e la scena con la mummia coricata sulla bara, che tutti e due ricordano uno dei vecchi motivi del Libro dei Morti. Sui pannelli laterali della decorazione del coperchio appaiono abitualmente piccole divinità protettive mummiformi, in piedi o sedute. Questi elementi iconografici della decorazione del coperchio, la figura di Nut, la mummia sulla bara e le figure delle divinità

306. *Stele lignea, contenente un decreto promulgato da Osiri Onnofri in favore del defunto Hor. Nella scena figurata Hor è introdotto da Anubi dinanzi ad Osiri in trono, dietro a cui stanno Iside e Nefti, Horo e Hathor.*







protettrici saranno mantenute nel repertorio ornamentale dei sarcofagi fino alla fine dell'Egitto faraonico, e si riscontrano ancora su sarcofagi tolemaici e romani. Le figure sui sarcofagi del Terzo Periodo Intermedio e dell'Età Tarda sono accompagnate da iscrizioni sempre più numerose. Queste, accanto alla formula d'offerta *htp di nsw*, ripetono in molte parti del sarcofago titoli, nome e parentela del defunto, e spesso ancora ulteriori notizie genealogiche che risalgono alla quarta generazione. Sembra che la collocazione di questi dati genealogici particolareggiati sul sarcofago avesse un doppio significato. Le iscrizioni adempievano alla funzione commemorativa verso molti membri della famiglia del defunto, e nello stesso tempo avevano una funzione protettiva contro un'usurpazione, rendendo assai difficile e persino impossibile occultare tanti frammenti dei testi.

Le mummie dei notabili tebani del periodo tra la XXII e la XXVI dinastia erano sepolte chiuse dentro due o persino tre sarcofagi. Il sarcofago più interno aveva sempre forma antropoide. Quello esterno come pure quello mediano potevano avere una forma antropoide. I sarcofagi esterni hanno spesso le caratteristiche della forma antica, ma con pareti molto spesse e decorazione alquanto povera sul fondo bianco, distinta da iscrizioni con grandi geroglifici. Le mummie in questi complessi erano coperte spesso da una rete a rombi fatta da sottili perle di faïence azzurra. Facce e teste delle mummie erano coperte talora da maschere di *cartonnage* con la rappresentazione di uno scarabeo sul capo, simbolo sempre apprezzato di postuma rigenerazione solare.

Un'altra forma tipica dei sarcofagi esterni tebani del periodo erano i cosiddetti sarcofagi a pilastrini (tipo *qrsw:* tav. 308). Nella decorazione di queste casse lignee rettangolari con una copertura a volta, le rappresentazioni più caratteristiche si trovano sulle parti superiori della superficie delle pareti laterali minori (un paio di occhi sacri e le scimmie che adorano il sole),

307. Parte superiore del sarcofago di Tarere; sul petto del coperchio si scorge la dea Nut alata e inginocchiata con il disco solare in capo.

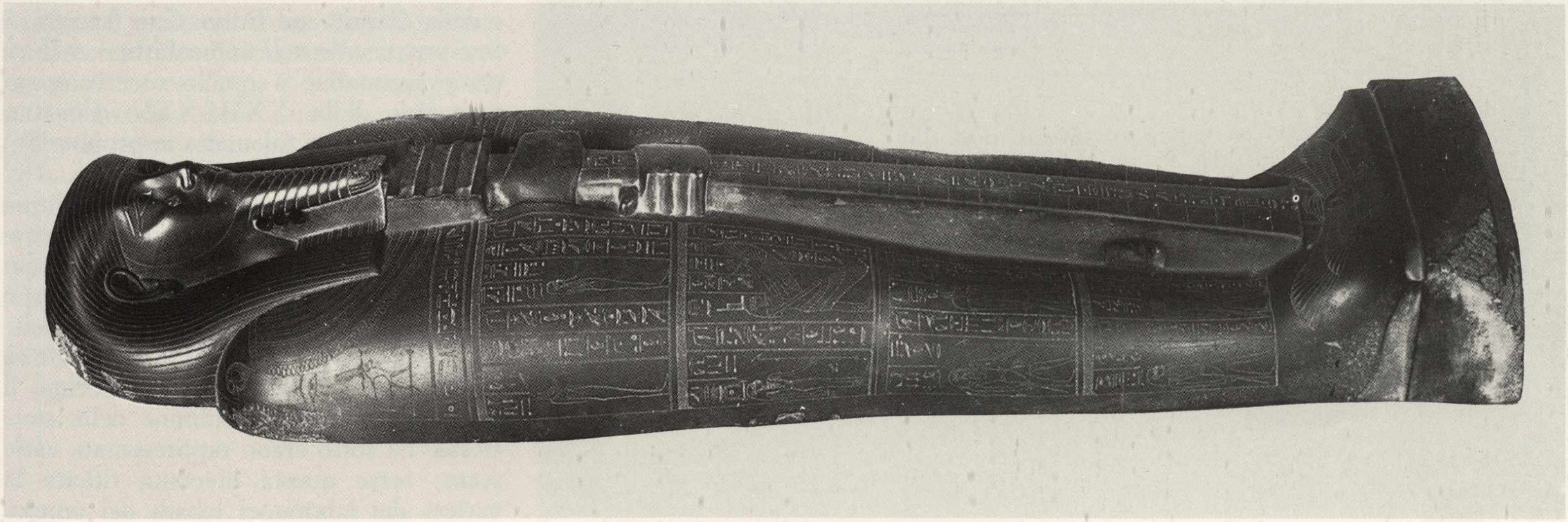
308. Lato corto del sarcofago «a pilastrini» di Hor, trovato nella Valle delle Regine. Nella centina due occhi sacri racchiudono un augurio di «felicità». Sui pilastrini varie divinità (qui Osiri e Geb) concedono grazie al defunto.

come pure sulla superficie superiore della copertura a volta (i motivi del viaggio del dio Sole nella barca per il cielo diurno e notturno). Sui quattro pilastrini rettangolari agli angoli e sulla parte superiore della volta erano fissate alcune figure di legno incise, quali rappresentazioni di Anubi sciacallo, il falco sacro mummificato di Sokari e gli uccelli dell'anima *ba.* Tutte queste figure avevano una funzione religiosa simbolica (propria delle divinità protettrici funerarie) ed accrescevano il valore estetico dell'insieme come il prezzo del sarcofago stesso. Il Museo di Torino possiede due complessi di questo genere che appartennero alle sorelle Ta-peni (i sarcofagi Cat. 2215 + 2216) e Renpet-nofre (i sarcofagi Cat. 2231 + 2232). Questi complessi sono probabilmente databili alla XXV dinastia, perché un sarcofago molto simile nel Museo di Firenze apparteneva alla nutrice della figlia del re Taharqa.

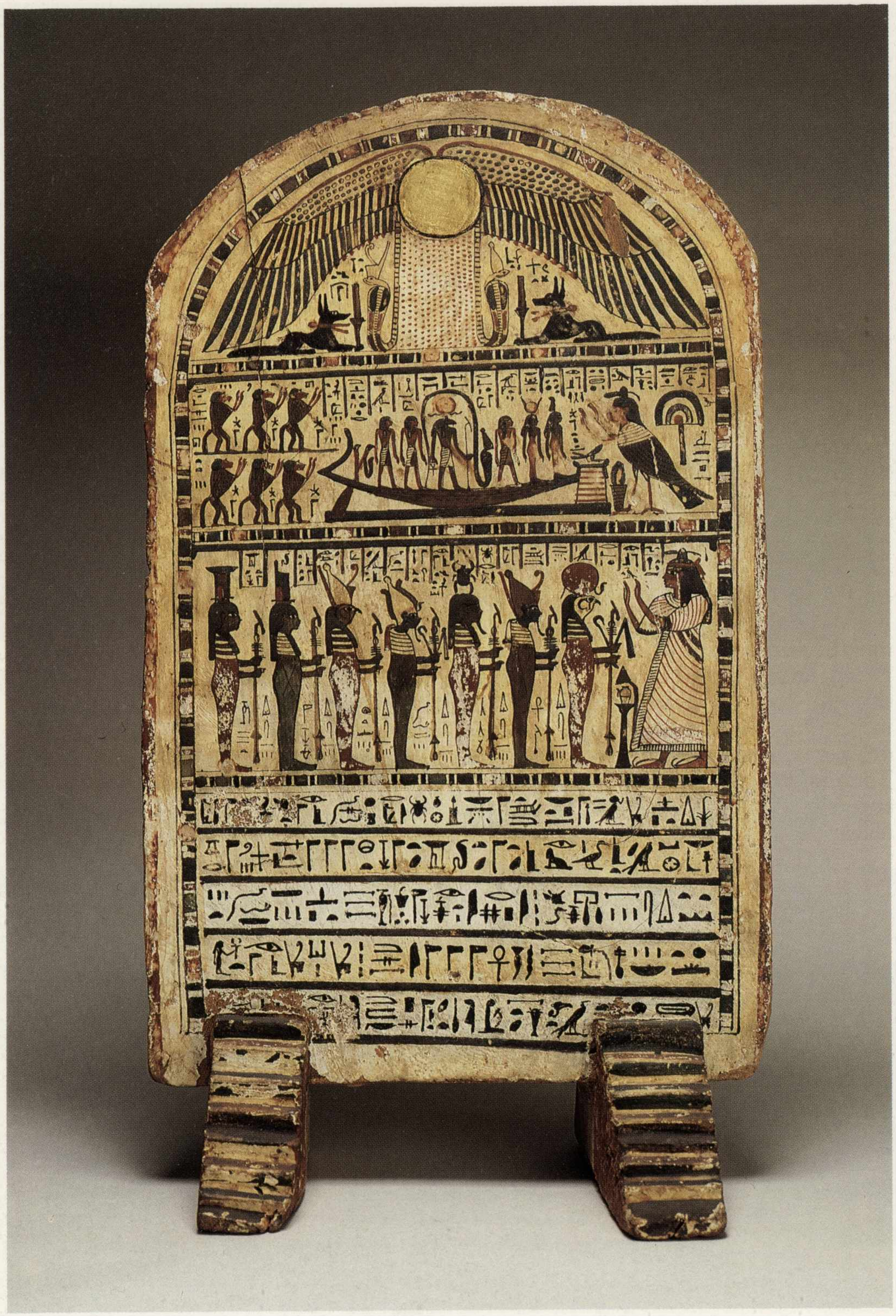
La Missione Archeologica Italiana diretta da Ernesto Schiaparelli scoprì nei primi anni del ventesimo secolo parecchi sarcofagi del Terzo Periodo Intermedio (XXIII-XXV dinastia) nella zona della Valle delle Regine a Tebe, molti dei quali hanno arricchito il Museo Egizio di Torino. Un esempio di questa serie si può osservare nel sarcofago di una certa Isetem-hat («Iside è nel mio cuore»; Torino, Suppl. 5239). Questo sarcofago, ben conservato, accanto ai tipici motivi figurati (la dea Nut dentro il sarcofago, il pilastro *ded* sul fondo esterno, la Nut alata, la scena del giudizio e la scena con la mummia sul coperchio della sua bara), presenta l'interessantissimo ed inusuale motivo dell'Uroboros, ossia il serpente che si morde la coda. Il motivo del serpente circonda tutto il sarcofago, simboleggiando tanto il circuito eterno quanto la perenne esistenza postuma assicurata al defunto.

Durante il lungo regno del re Taharqa l'Egitto, e specialmente Tebe, raggiunse una considerevole stabilità, che spinse alcuni potenti dignitari a resuscitare l'antica tradizione di costruire grandi tombe decorate. Nella decorazione, tra l'altro, le antiche composizioni funerarie regali del Nuovo Regno, il *Libro dell'Aldilà,* avevano una parte essenziale. Imitando la suppellettile funeraria regale dello stesso periodo, i dignitari tebani della fine della XXV dinastia e del principio della XXVI dinastia saitica usavano per le loro sepolture egualmente grandi sarcofagi antropoidi di pietra coperti da elaborate decorazioni incise. Due splendidi sarcofagi di basanite del periodo sono esposti nel Museo di Torino (Cat. 2201 e 2202) (tav. 309). Sul coperchio del sarcofago di Ibi, intendente della divina adoratrice di Amon al principio dell'età saitica, è raffigurato al centro il pilastro *ded* scolpito ad altissimo rilievo, e tenuto dalle mani del defunto. Altre figure, eseguite ad incavo, rappresentano varie divinità protettrici, mentre ai piedi del coperchio c'è una grande figura rovesciata di Nefti alata. Questo modo di rappresentare figure ai piedi del coperchio del sarcofago riflette l'idea con cui il defunto «considerava» questa parte della decorazione nella tomba. Siccome simili scene esistevano già sui sarcofagi del Medio Regno, il sarcofago di Ibi documenta la devozione degli artisti saitici verso l'antica tradizione religiosa.

Mentre la decorazione dei sarcofagi tebani di legno e di pietra dell'Età Tarda continua le tendenze religiose ed artistiche dei periodi precedenti, un'altra categoria di oggetti funerari tebani della XXI-XXVI dinastia, le stele, dimostra piuttosto l'opposto, ossia l'abbandono della tradizione del Nuovo Regno. Questo fenomeno era motivato dalle medesime circostanze storiche che avevano provocato l'abbandono delle tombe decorate al principio della XXI dinastia. Prima di allora una stele di pietra, collocata nella parte cultuale accessibile della tomba, svolgeva una funzione di intermediario tra l'aldilà, dove rimaneva il defunto, ed il mondo terrestre, rappresentato per lui dal parente più prossimo



309. Coperchio di basanite proveniente dall'importante tomba tebana di Ibi, grande intendente della divina adoratrice Nitocri.



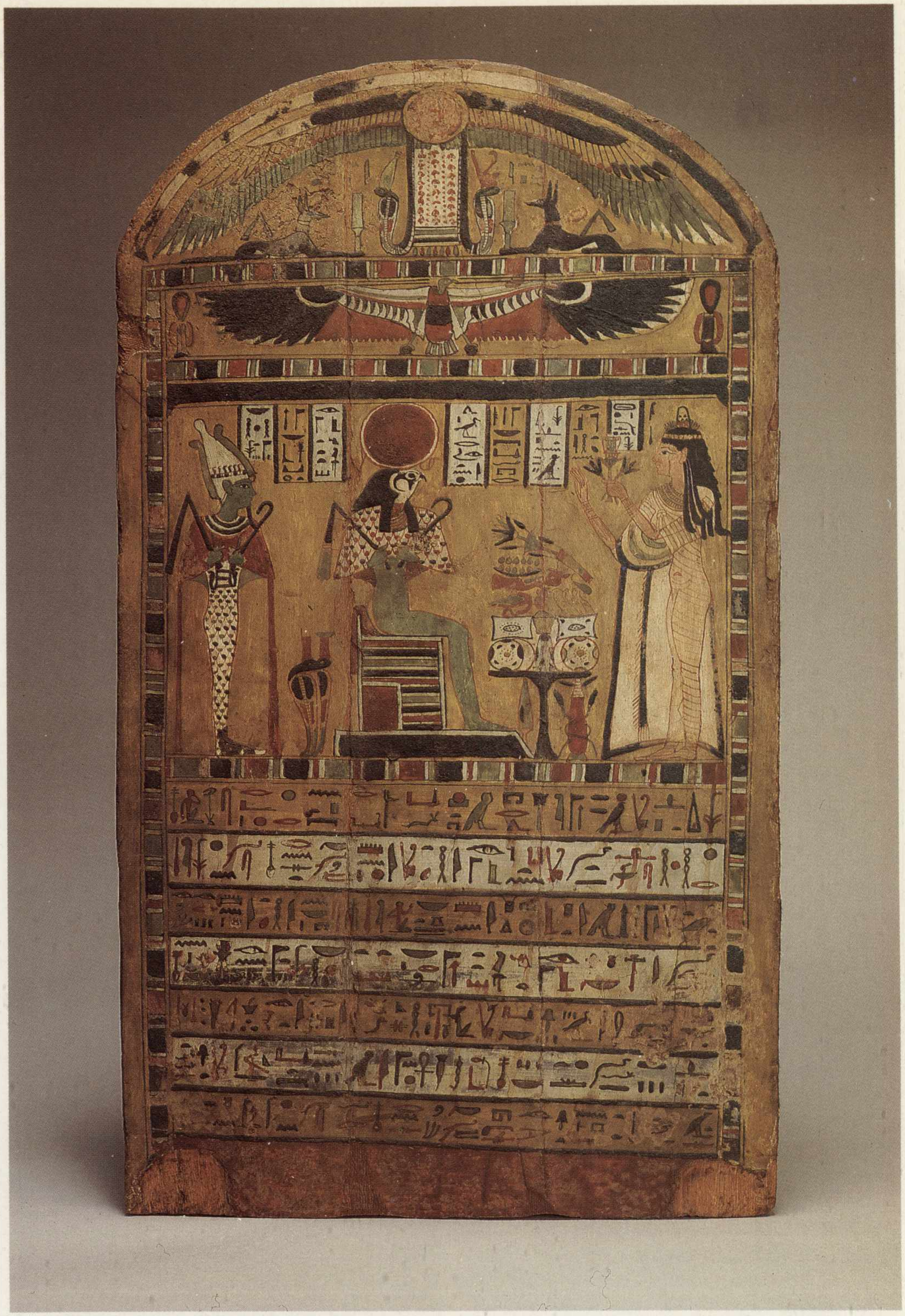
occupato nell'attività del culto funerario: il defunto appariva, quindi, sulla stele quale «destinatario» delle offerte funebri. Dopo che non si costruirono più cappelle di culto sulla tomba, la stele perse la sua funzione primaria. Dalla XXI dinastia, invece della pietra fu il legno la materia in cui le stele erano fabbricate. Invece di essere incise, le stele di questo periodo erano dipinte. Il defunto appariva sulle stele quale «donatore» delle offerte, in atto di adorazione davanti al dio grande, di solito Ra-Harakhi od Osiri. Essendo, con i papiri ed i sarcofagi, espressione delle idee religiose espresse nelle scene e nei testi (la formula *htp di nsw*) e rappresentando probabilmente una specie di amuleto, le stele furono collocate nelle camere sotterranee delle tombe insieme con altri elementi della suppellettile funebre. Contrariamente a quanto avveniva nel Nuovo Regno, a partire dalla XXI dinastia le stele non erano più considerate una componente obbligatoria dell'arredo funebre. Nel grande secondo nascondiglio di Deir el Bahari scoperto nel 1891, 153 sarcofagi erano accompagnati da appena otto stele.

In accordo con la tendenza generale a preferire mezzi di espressione pittorici alle spese dei testi scritti, le stele della XXI e XXII dinastia comprendono soprattutto la scena di adorazione del dio, completata da brevi iscrizioni con i nomi del defunto e della divinità sul trono. Con il tempo i testi scritti sulle stele aumentarono, sviluppo paragonabile a quello osservato sui sarcofagi della XXIII-XXV dinastia. Nell'età saitica e tolemaica le proporzioni tra testi e figure si pareggiarono. Nel Museo Egizio di Torino è conservata una serie di stele di quel periodo, tutte arrotondate alla sommità, che già nel Medio Regno simboleggiava il firmamento, e nello stesso tempo l'eterna via solare che il defunto doveva percorrere. La divinità solare in forma di disco alato occupa il solito posto sotto il culmine della stele stessa. Di sotto erano rappresentate varie scene: forse questa diversità riflette la varietà dei laboratori tebani del tempo.

310. Stele lignea contenente tre registri figurati: nella centina vi è il disco solare alato. Nella scena mediana, l'anima ed i cinocefali adorano la barca solare. In basso la defunta Tasherenbaste adora sette divinità: Raharakhti, Atum, Khepri, Osiri, Harsiesi, Iside e Nefti. Nell'iscrizione inferiore gli stessi dei elargiscono offerte alla predetta «cantatrice di Amon Tasherenbaste».

Talvolta viene dipinta solo la figura del defunto davanti al dio, talaltra il motivo della introduzione del defunto presso Osiri da parte di Anubi, che ci ricorda il tema del giudizio dei morti. Le rappresentazioni iconografiche più sviluppate, in due registri, offrono il motivo di un'adorazione della barca solare e le figure più importanti del *pantheon* egizio, Ra-Harakhti, Atum, Khepri, Osiri, Horo, Iside e Nefti, da parte del defunto (o piuttosto il suo *ka*) e del suo *ba,* ossia le due forme spirituali della sopravvivenza umana oltre la morte (tav. 310). Tutte queste stele sono di legno ed hanno una decorazione dipinta in policromia. Per illustrare la diversità fra la funzione di questi oggetti e quella delle stele commemorative, dedicate nei recinti consacrati, per esempio ad Abido, si può menzionare la stele di Shepenupet, figlia del sommo sacerdote tebano di Amon, Osorkon (XXV dinastia). Questo monumento, fabbricato in pietra, comprende la scena incisa del defunto che versa una libazione davanti ad Osiri. La stele era probabilmente murata nel recinto sacro di Osiri ad Abido, e per questo si riteneva che la defunta raffigurata sulla stele avesse la possibilità di partecipare, magicamente, ai famosi «misteri» osiriaci, o alla grande festa del primo e quinto mese della stagione dell'inondazione *('ḫt).*

La ricchezza dei fenomeni religiosi prodottisi nel corso del Terzo Periodo Intermedio e nell'Età Tarda, specialmente nel campo dell'escatologia e della preparazione dell'arredo funebre, non fu mai eguagliata da nessun altro periodo della civiltà egizia. L'ampia collezione del Museo Egizio di Torino, straordinariamente importante a tale riguardo, comprende molti reperti, che possono illustrare i molteplici aspetti della religione funeraria egizia, e, di conseguenza, promuovere i nostri sforzi per comprenderla.



311. Stele lignea che contiene una scena centrale, sotto le consuete simbologie solari, in cui la defunta cantatrice di Amon Neskhons porge offerte a Raharakhti ed Osiri. L'iscrizione inferiore contiene testi che si riferiscono alle predette divinità.

Religione e usi funerari in età tolemaica e romana

Elisabetta Valtz

Nei sette secoli che intercorrono fra la preghiera di Alessandro nell'oasi di Siwa e la distruzione del Serapeo di Alessandria si dipana l'ultimo atto della vicenda storico-culturale dell'Egitto, che sfocerà nell'epilogo copto. Dal 332 a.C. al 391 d.C. l'Egitto è parte di una *koinè* ellenistico-romana nella quale gioca un ruolo fondamentale per la trasmissione di correnti filosofiche, religiose e artistiche attraverso il Mediterraneo ellenizzato prima e l'Europa imperiale romana poi.

L'eccezionale ricchezza documentaria di questo periodo ha permesso il nascere di una scienza, la papirologia, e il fiorire di un'immensa mole di studi critici ed esegetici, alla quale non si è accompagnata sinora una documentazione archeologica organica, suscettibile di un'analoga elaborazione. Lo strato superficiale di resti ellenistici e romani che ricopriva come un tappeto l'intero paese e che secoli di lavori agricoli avevano già ampiamente danneggiato, venne ulteriormente saccheggiato da ricerche clandestine e da scavi condotti con il solo scopo di recuperare testimonianze d'età faraonica, secondo una filosofia d'approccio alquanto diffusa nell'egittologia, che riconosceva dignità artistica soltanto a monumenti d'età dinastica.

Le prime ricerche metodiche iniziarono con la fondazione da parte dell'Egypt Exploration Fund di una «Graeco-Roman Branch» (1895-1896) diretta da Hogarth, Grenfell e Hunt e si concentrarono in scavi papirologici soprattutto nel Faijum, che produssero migliaia di documenti di tutti i generi (letterari, religiosi, giuridici, economici, epistolari, magici, filosofici).

Le necropoli, rimaste intatte dalle coltivazioni, rappresentano come sempre il terreno privilegiato dalla ricerca archeologica; tuttavia le città e i villaggi (Karanis, Arsinoe, Kerkeosiris, Tebtunis, Narmouthis, Herakleopolis Magna, Oxyrhyncus, Hermopolis Magna, Antinopolis) con le loro strutture sociali ed economiche costituiscono un filone di ricerca nuovo e ricco di promettenti sviluppi: infatti la combinazione di dati archelogici e di documentazione papiracea permette di elaborare un quadro ragionevolmente rappresentativo, oltreché eccezionalmente variegato, del tessuto connettivo del paese in età ellenistica e romana.

Il governo tolemaico dell'Egitto costituì un esempio di moderna gestione delle capacità produttive del paese: l'agricoltura, che sfruttava le risorse in modo sistematico, era la base delle successive operazioni (attività manifatturiere e commercio) tutte interrelate fra di loro, in un modello di economia integrata e strettamente controllata dalla macchina amministrativa al servizio della corona. I villaggi del Faijum, oggetto di bonifica e di colture sperimentali, erano anche centri di mercato, legati ai templi e alle istituzioni pubbliche ed integrati in una struttura economica sofisticata e complessa che permetteva loro di usufruire di servizi differenziati, dalle banche ai grandi empori. Al vertice di questa economia altamente monetarizzata, era la capitale commerciale Alessandria, la più moderna delle fondazioni ellenistiche in quello che era sentito dai Greci come il paese di più antica tradizione.

Affacciata sul Mediterraneo con i suoi due porti ed il suo faro, attraversata dalla scacchiera di strade larghe e illuminate di notte, abbellita dalla monumentale prospettiva dei palazzi dei Tolomei e della tomba dove riposava il corpo imbalsamato di Alessandro, affollata di templi eretti alle divinità olimpiche ed egizie, Alessandria rappresentò il punto di riferimento obbligato della cultura dell'epoca. Nelle sue prestigiose istituzioni, il Museo e la Biblioteca ricca di mezzo milione di papiri, poeti come Callimaco, Apollonio e Teocrito, scienziati come Euclide, Archimede, Eratostene, filosofi, traduttori, architetti e pittori dettero vita ad una delle stagioni intellettuali più ricche della storia dell'umanità.

L'arrivo dei Greci significò infatti la sovrapposizione sulla società egiziana di un'*élite* che introdusse esperienze artistiche e culturali in quantità e di qualità senza precedenti nella storia dell'Egitto.

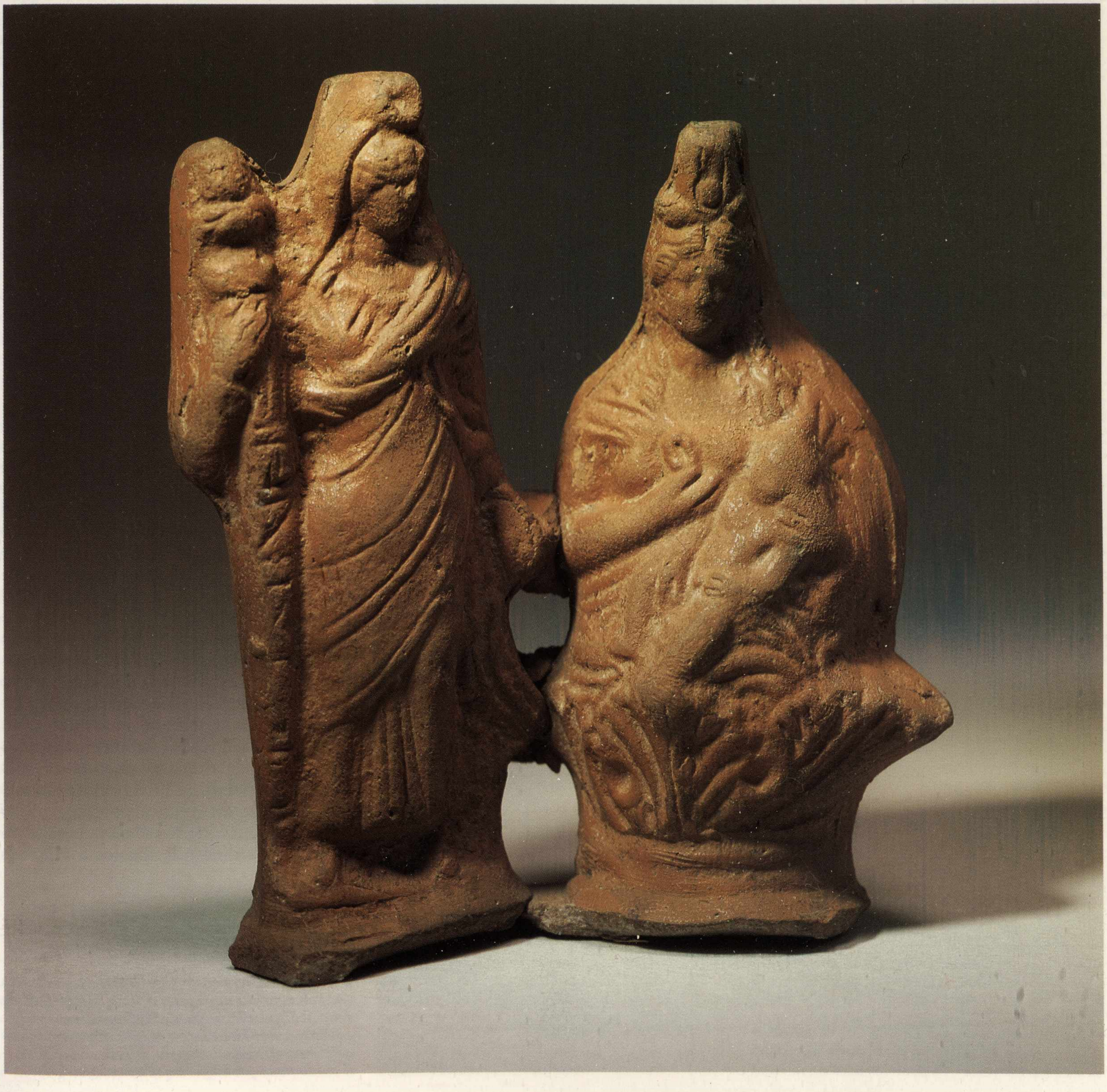
Alessandria, in quanto massimo centro di irradiazione della cultura ellenistica, fu un *unicum*: non era infatti negli obiettivi dei Tolomei un'ellenizzazione della massa dei sudditi (ai quali i Lagidi si presentarono come eredi dei Faraoni), ma semmai un'integrazione nel sistema dell'*élite* indigena. Tuttavia la cultura greca si diffuse quasi spontaneamente in quel tessuto connettivo dove i contatti fra Greci ed Egiziani erano strettissimi, e cioè nel contado. Qui si sviluppò infatti una classe di provinciali bilingui che diede origine ad una cultura curiosa, testimoniataci da una documentazione sia papiracea sia artistica, che spesso riveste di forme classiche il fondo autoctono, con esiti ibridi estremamente interessanti.

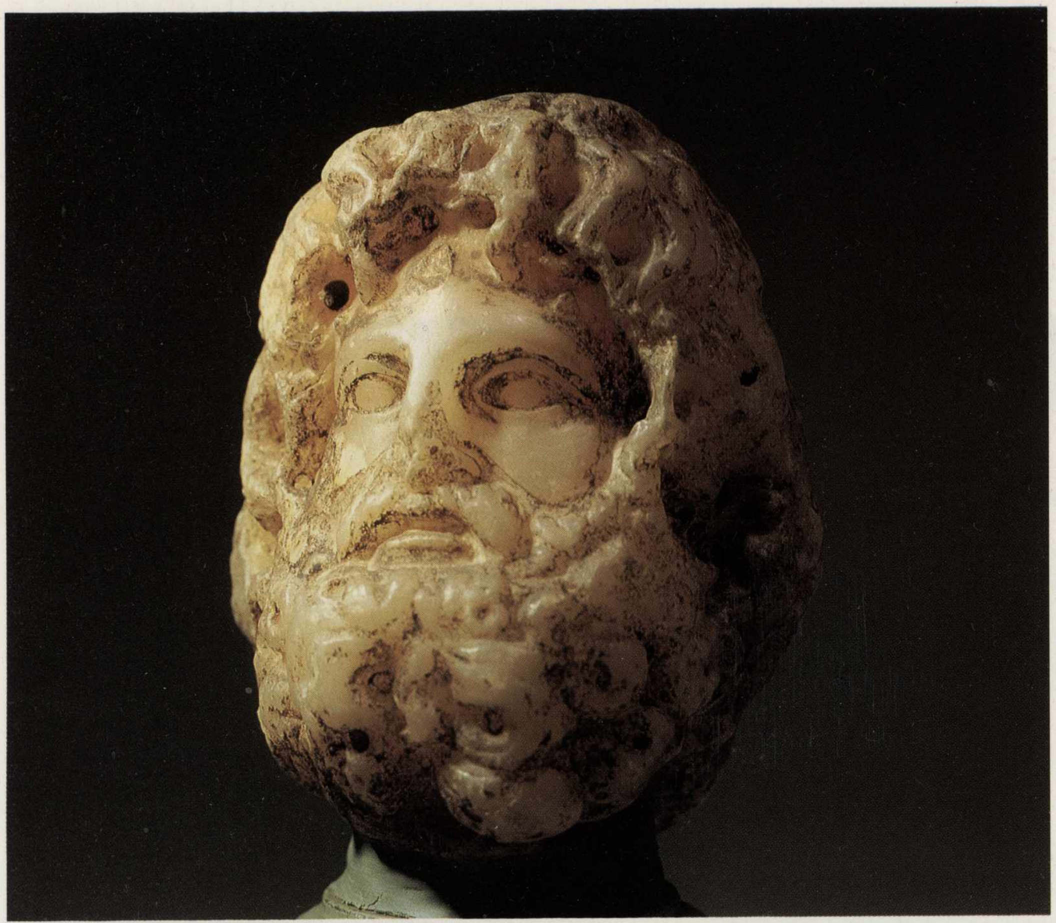
Con il passaggio dell'Egitto all'impero romano nel 30 a.C., anche se gli imperatori si inseriranno nella scia dei Lagidi come eredi dei faraoni, il contesto sociale ed economico cambia, già preannunciato dalle ripetute crisi degli ultimi Tolomei.

L'Egitto, granaio di Roma, non ridistribuisce più al suo interno le ricchezze prodotte, come nel modello tolemaico: l'intero sistema economico ruota ora sulla

312. Stele funeraria con Iside Anadiomene. I-II secolo d.C.
L'iconografia rodia dell'Afrodite al bagno che si asciuga i capelli è qui trasposta in una Iside-Hathor inquadrata in un naiskos *dagli elementi architettonici egiziani e poggiante su due coccodrilli. Questi sono una chiara allusione a miti di fertilità, tipici dell'ambiente agricolo del Faijum, che in età tarda furono spesso associati alle figure di Iside ed Osiri.*

313. Ansa figurata di lucerna (I secolo d.C.) con raffigurazione di due divinità femminili, significativo esempio di adozione di moduli non solo iconografici ma anche stilistici dell'ellenismo nella coroplastica: l'«Iside lactans*» di tradizione egizia sboccia da un cespo d'acanto inequivocabilmente ellenistico ed è affiancata dalla paredra Demetra con fiaccola e mantello dall'elegante panneggio.*





produzione di grano esportata a Roma quale tributo; la provincia dell'imperatore è governata localmente da magistrati della borghesia cittadina di origine greca, cui sono affidati compiti amministrativi, militari, finanziari, legali; il demotico non è più lingua ufficiale, e solo il greco e il latino hanno valore giuridico. La cultura ellenistica, così ufficializzata, diventa sinonimo di cultura urbana nel sistema municipale romano, l'opposizione città-campagna è quindi opposizione fra classe al governo, ellenistica-romana, e classe sottomessa, di contadini egiziani.

L'abisso fra questi e gli *honestiores* si approfondirà quando nel 212 la *Constitutio Antoniniana*, allargando il diritto di cittadinanza a quasi tutti gli abitanti delle province, lo negherà agli Egiziani di censo *humiliores*.

Ma nel corso del III secolo, la macchina governativa romana comincia a dare segni di cedimento: la crisi economica dell'impero travolgerà in un generale impoverimento contadini immiseriti dal drenaggio fiscale e borghesia indebitata dalle responsabilità amministrative.

La riforma di Diocleziano sconvolgerà il secolare assetto della provincia d'Egitto, che perderà la sua posizione anomala nell'organismo imperiale, diventando parte di una struttura politica rigidamente integrata e di una cultura ormai ecumenica.

In tutta questa vicenda, di fronte all'*élite* dominante economicamente e socialmente e che impone, più o meno consciamente, i suoi modelli, l'identità culturale «collettiva» degli Egiziani tende a esprimersi istituzionalmente nella religione.

Le testimonianze archeologiche della realtà religiosa si collocano in una gamma immensa di livelli (nei quali è sempre percepibile la reciproca azione delle due culture), che vanno dal massimo della formalizzazione, cioè le grandi istituzioni sacerdotali e templari, ai culti e alle credenze popolari, alla religiosità personale e privata. Le prime, poiché il clero ricopriva un ruolo essenziale nel mantenimento dell'ordine e le ideologie religiose

314. Testina di Serapide (fine I-inizi II secolo d.C.) proveniente dagli scavi della Missione Italiana dello Schiaparelli diretti da E. Breccia nel 1904 ad Ashmunein-Hermopolis Magna. Essa appartiene all'iconografia ellenistica più diffusa di Serapide, il cui lontano prototipo è dalla tradizione erano elemento di legittimazione del potere reale, furono sostenute dai nuovi regnanti per ovvi motivi politici, ma a poco a poco perdettero parte del loro potere; terre e ricchezze furono lentamente ridimensionate sino ad essere sottomesse totalmente all'autorità secolare e la struttura religiosa nazionale, indebolita, si irrigidì, per reazione, sulle difensive. La religione popolare fu invece un elemento di integrazione molto efficace e costituì un filone di ininterrotta vitalità. La religiosità personale dell'epoca fu l'espressione più compiuta di quella tendenza (già caratteristica dell'epoca ramesside) a stabilire il più possibile contatti diretti fra l'uomo e la divinità. Nell'ambito dei culti funerari infine, le tradizioni egiziane sopravvissero e furono variamente adottate e interpretate da Greci e Romani.

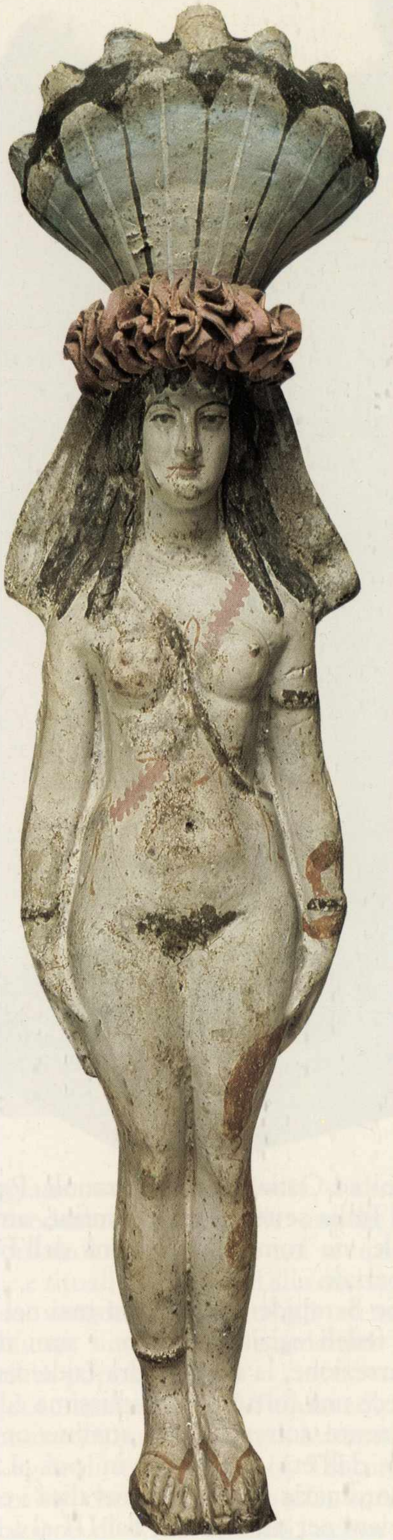
Gli oggetti esposti al Museo Egizio e qui considerati ci aiutano a cogliere, di questo sconfinato argomento, piuttosto le tracce della religiosità (diremmo quasi della *pietas*) dell'epoca, essendo la religione ufficiale oggetto delle «arti della celebrazione» (architettura templare, rilievo e statuaria).

La maggior parte della collezione di oggetti «greco-egizi» del Museo appartiene al più antico nucleo, cosiddetto «delle origini», che confluì con la Drovettiana a costituire il Vecchio Fondo. All'inizio del Novecento, si arricchì di doni del Museo del Cairo nonché dei ritrovamenti delle missioni schiaparelliane a Eliopoli (1903-1904) e ad Asiut (1908), di quelli degli scavi ad Ashmunein, diretti da E. Breccia e G. Biondi (1903-1904), e a Tebtunis, diretti da C. Anti nel 1930, e di donazioni e acquisti vari degli anni Venti-Quaranta e poi Sessanta-Ottanta.

I rapporti fra religione egiziana e cultura greca, risalenti ai tempi dei loro primi contatti marittimi, denotano un'ambivalenza di atteggiamento da parte dei Greci (ammirazione per l'antichità delle istituzioni religiose e la saggezza del clero, e diffidenza per aspetti incomprensibili come il culto degli animali), ma soprattutto rivelano una precoce tendenza al sincretismo, che diverrà di ben più ampia portata in età ellenistica: l'*interpraetatio graeca* delle divinità egizie, ben nota a Erodoto, crea infatti un sistema di equivalenze fra le divinità dei due pantheon che perdurerà sino ad età imperiale (Amon/Zeus, Hathor/Afrodite, Horo/Apollo, Thot/Hermes ecc.).

Con l'instaurarsi della dinastia tolemaica, in un preciso programma politico che tende a conservare le tradizionali istituzioni religiose del paese, i sovrani abbelliscono o erigono grandi edifici templari alle divinità egizie (tempio di Amon a Karnak, di Hathor a Dandara, di Horo a Edfu, di Khnum a Esna, di Iside a Philae), affiancano al *pantheon* locale il culto dinastico della famiglia reale e, nell'ambito di un progetto di integrazione culturale e religiosa, istituiscono il culto di Serapide (tav. 314). Il nuovo culto venne approntato, probabilmente sotto il regno dei primi Tolomei, da Manetone, sacerdote egiziano di Sebennytos, e da Timoteo del clero eleusino, riprendendo il culto della divinità menfita tardodinastica di Osorapi, cioè l'Api defunto, ed accostandogli le caratteristiche di Zeus come dio-padre, di Plutone come divinità ctonia, e di Asclepio come dio guaritore. Nel suo culto, che aveva il suo massimo centro nel Serapeo di Rakhotis, sobborgo egizio di Alessandria, si mescolavano aspetti antico egiziani e pratiche greche come quella dell'incubazione guaritrice. A Menfi, Serapide era più legato al culto locale di Api e della fertilità, (e perciò era rappresentato talvolta come bifronte Osiri-Toro), ad Alessandria diventò protettore della nuova *polis* (identificato in età romana con il serpente Agathodaimon) e patrono della dinastia lagide, ma ricoprì soprattutto il ruolo di grande divinità cosmica.

Il suo culto, che lo vide associato in triade con Iside e Arpocrate o Anubi, doveva essere il vero simbolo della fusione fra Greci ed Egiziani nelle intenzioni politiche dei dinasti, ma il fallimento di Serapide come dio di stato dimostrò che



letteraria identificato nella statua di culto scolpita da Briasside in stile scopadeo: un dio-re, assiso sul trono, con chitone ed himation, calathos *sul capo (di cui resta qui il foro per l'inserimento), barba e capelli inanellati; la destra a reggere uno scettro e Cerbero accucciato ai piedi del trono.*

315. Cassetta con mummia di gatto di età tarda o tolemaica.
Su uno dei lati corti del piccolo sarcofago a pilastrini, è la raffigurazione, dipinta a vivaci colori, di due gatti gialli maculati di nero, che si affrontano ai lati del segno nefer; *in campo alto vegliano due occhi* udjat. *Estese necropoli di gatti furono esplorate da E. Naville nel 1888 a Bubasti, la città sacra alla dea Bastet, nella parte orientale del Delta; altri cimiteri d'età tarda si estendevano a Beni Hasan, Tebe, Saqqara.*

316. Statuetta di Iside-Afrodite di età ellenistica.
La nudità della dea, accentuata dal vivace cromatismo, contrasta con la lussureggiante acconciatura a calathos *sovrapposto ad una spessa ghirlanda di fittissimi petali; nastri e gioielli dipinti sul corpo ne accrescono l'erotismo.*
Provenienti da contesti abitativi, le statuine rispecchiano l'usanza, testimoniata da contratti matrimoniali, di includere nella dote delle giovani spose la figura protettrice della dea dell'amore.

317. Il culto di Api, le cui imponenti sepolture dalla XXV dinastia all'età tolemaica vennero scoperte da Mariette nel 1851 a Saqqara, ebbe una grandissima diffusione in età tarda. Questa statua (II secolo a.C.-I d.C.), rinvenuta in frammenti, nel 1884-1886, nei giardini di palazzo Brancaccio sull'Esquilino, apparteneva probabilmente ad un Iseo della Regio III, distrutto dopo il decreto di Teodosio del 380.

i Lagidi non erano riusciti a sostituire Amon o Horo nella struttura nazionale della religione egiziana.

Il successo di Serapide come dio mistico nella devozione di Greci e Romani in Egitto e nel Mediterraneo fu invece enorme: la natura trascendente del dio che, attraverso oracoli e visioni rispondeva al bisogno di umano contatto col divino, fu un fattore determinante della sua diffusione, che dal II secolo a.C. lo portò nel Mediterraneo da Mileto a Delo a Sabratha e poi ad Ostia, Roma, Pozzuoli, Pompei, nell'Italia settentrionale e infine, attraverso le vie romane, nel nord dell'Europa imperiale.

Se Serapide non sostituì mai nel cuore dei fedeli egiziani Osiri e i suoi miti di risurrezione, la sua paredra Iside conobbe invece una fortuna durevolissima ed enormemente accresciuta di attribuzioni proprio dall'età ellenistica in poi. La sua straordinaria popolarità travalica i confini egiziani per diffondersi, dal III al I secolo a.C., attraverso i porti del Mediterraneo (da Alessandria a Delo alle isole dell'Egeo a Pozzuoli e alla Campania) facendone una divinità di primo piano in tutto il mondo antico, sino alla Persia e all'India.

La vicenda di Iside che, vedova di Osiri, alleva il figlioletto Horo sottraendolo a ogni sorta di pericolo, la sua maternità trionfante, le sue qualità di maga e le sue doti di soccorritrice e benefattrice per l'uomo, ne fanno una figura onnicomprensiva che entrerà vittoriosa nel mondo della religiosità greco-romana in cerca di una spiritualità più intensa e di una speranza di salvezza.

Iside dunque, conservando i tipici attributi già sincretisti della tradizione egiziana (Iside-Mut, Iside-Hathor), diventa in ambiente ellenistico una figura nuova (anche iconograficamente) che trae funzioni da divinità greche diverse, alle quali viene di volta in volta assimilata.

È il modello greco che ispira quasi sempre la sua rappresentazione anche a livello popolare: acconciatura a riccioli con velo, chitone con maniche, scialle a frange con quattro cocche annodate sul petto e diversi attributi identificanti: *kalathos* con spighe o torcia quale Iside-Demetra, cornucopia quale Iside-Tyche, nudità quale Iside-Afrodite. Anche nella sua antica funzione di nutrice di Horo, già nota e venerata da Greci e Fenici dall'VIII secolo, in età ellenistica conobbe un grande successo ed un'enorme diffusione iconografica, dalle monete di Alessandria ai bronzetti alle terrecotte popolari.

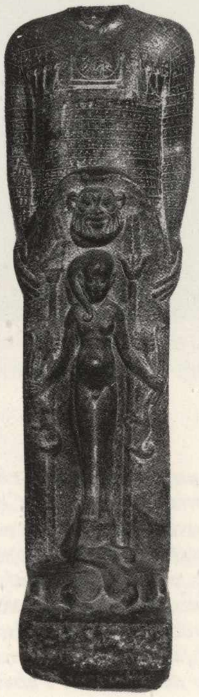
318. Statuetta bronzea del dio Bes di età ellenistico-romana. Tipica divinità venerata dalla religione popolare, Bes a partire dall'età tardodinastica venne associato ad Horo come dispensatore della forza fecondatrice; come divinità apotropaica che allontanava il malocchio da Iside partoriente era raffigurato nei mammisi di Edfu, Dandara e File.

Il tema della maternità, del sacro latte dispensatore di vita è legato a quello della fertilità agraria, ed ecco Iside *lactans* seduta su un calice di foglie d'acanto (tav. 313) oppure identificata con Renenuthet l'antica divinità delle messi, della quale assume l'aspetto anguiforme (Iside Thermouthis). Associata al coccodrillo, tipico protettore della fertilità agricola, compare in una stele che le attribuisce l'iconografia della Venere Anadiomene (tav. 312). Infatti, accanto alle valenze ctonie che la vedono associata alle divinità agrarie e funerarie per eccellenza (Osiri e Serapide), è frequente la sua caratterizzazione come Afrodite, resa possibile dalla preesistente assimilazione con la dea dell'amore Hathor. La nudità greca, probabile invenzione dell'ambiente alessandrino, si associa alla posa rigida dell'*ushabti* in statuette di terracotta policroma (tav. 316) definite «concubine del defunto» (anche se provenienti da contesti non funerari) per la loro valenza esplicitamente erotica. Questa tuttavia, perfettamente consona all'aretologia tardoellenistica di Iside («io ho unito la donna all'uomo») ben si addice alla sua funzione di protettrice del matrimonio e della conseguente fecondità che, insieme alla preoccupazione per il raccolto, costituiva sicuramente la sfera di interessi più sentita nell'ambiente rurale egiziano.

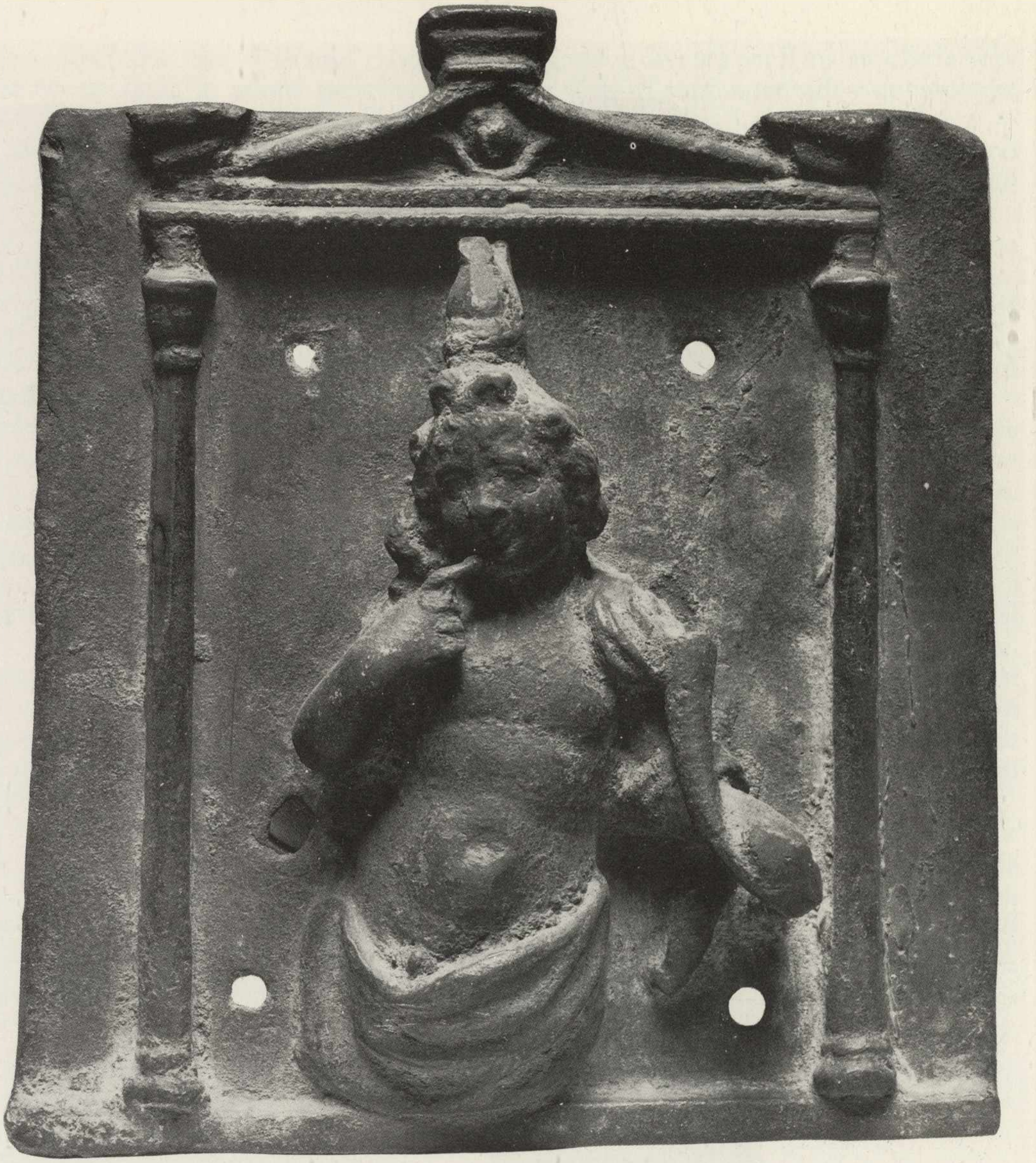
Proprio da questo ambiente viene una grande abbondanza di documentazione sulla realtà religiosa della Valle in età ellenistica e romana: le credenze dei fedeli, il loro modo di rappresentare le divinità, l'atteggiamento di fronte ad esse, si alimentano fondamentalmente alle antiche costruzioni teologiche, difese nei templi da liturgie e rituali inaccessibili alla massa, ma di esse vengono utilizzati gli elementi semplificati, interpretati e adattati alla sensibilità popolare.

La documentazione del Faijum colpisce per l'enorme numero di templi esistenti nei centri agricoli, come Karanis, Tebtunis o Kerkeosiris, che nel II secolo a.C., con una popolazione di 1500 abitanti, aveva due templi dedicati a Zeus e ai Dioscuri, e tredici dedicati a divinità egiziane: alcuni di questi erano veri e propri santuari, di imponenti dimensioni e contenenti una grande quantità di edifici adibiti a diversi usi.

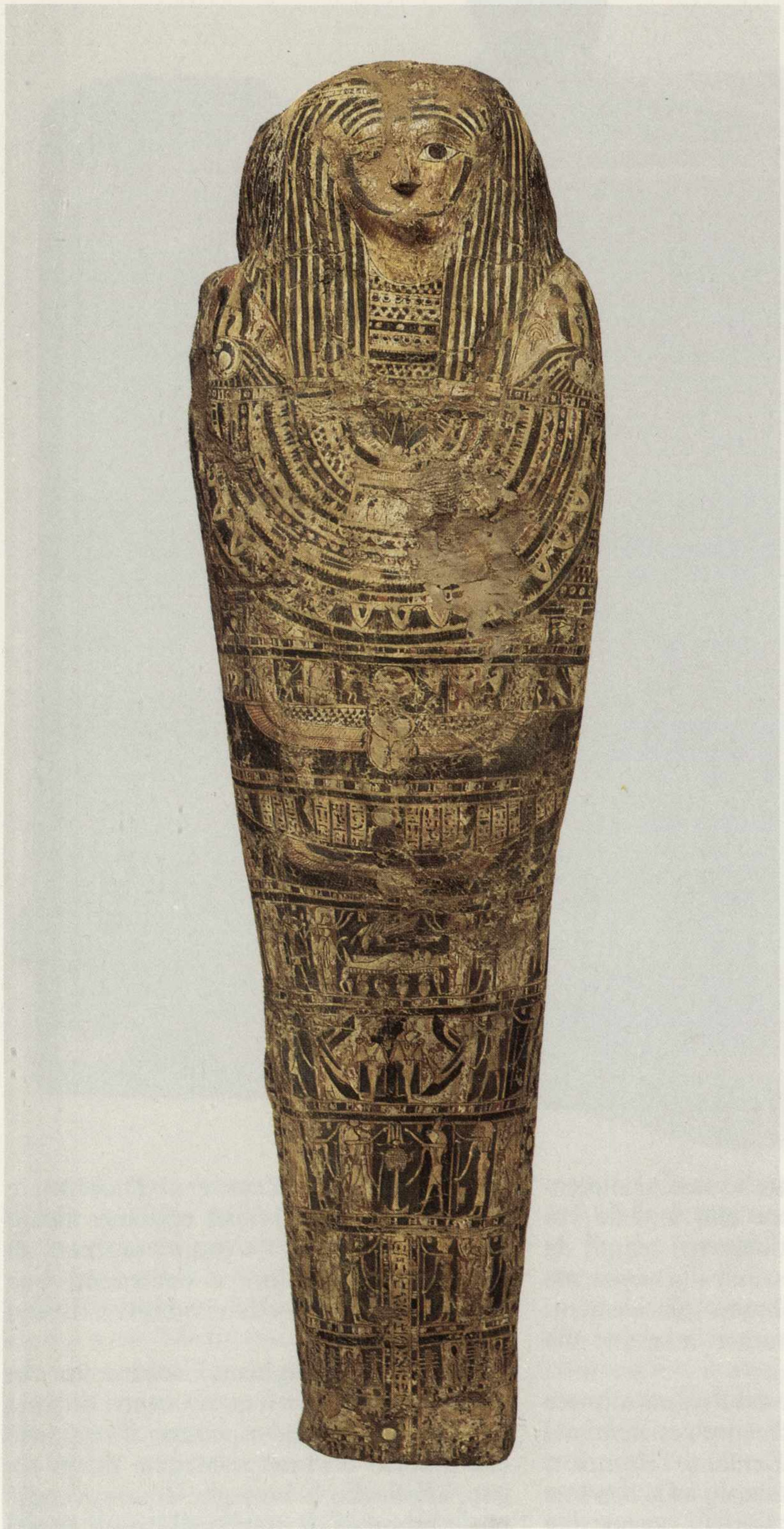
Possiamo immaginare l'intensa vita che si svolgeva attorno a questi centri di pietà popolare: fedeli che aspettano il responso dell'oracolo o l'interpretazione di un sogno, affollando le botteghe dove si vendono le mummie di coccodrillo o gli spacci

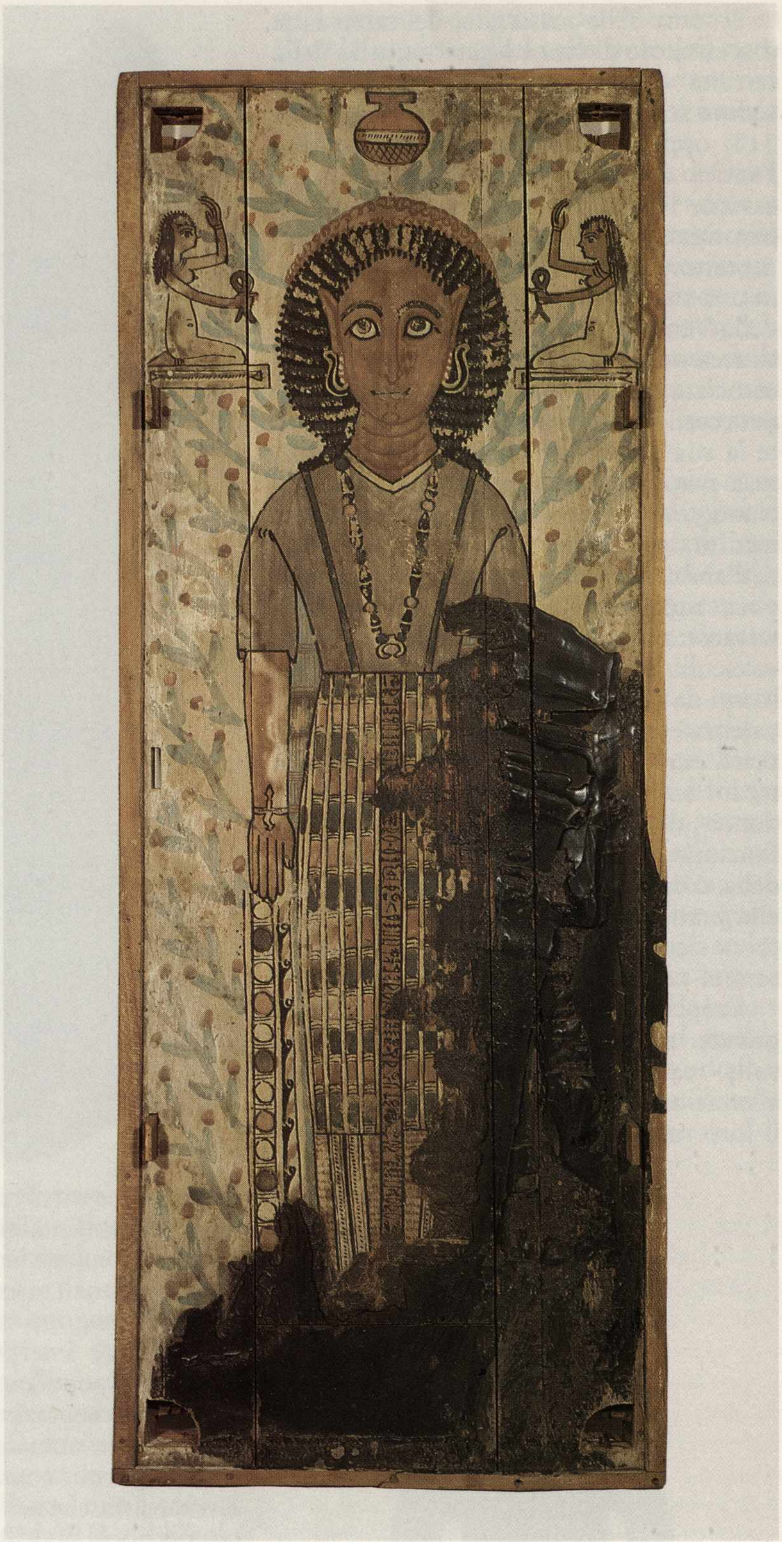


319. *Statua magica dello «scriba dell'esercito, Hor» databile alla fine del IV secolo a.C. I serpenti e gli scorpioni stretti in pugno da Arpocrate sono probabilmente parte del concetto* similia similibus curantur, *come ci tramanda la letteratura mitologica su Iside che salva appunto Horo bambino dagli scorpioni, aiutata dagli scorpioni. L'animale esorcizzato dalla ripetizione della sua immagine è testimoniato dalle stele con raffigurazioni di serpenti collocate davanti alle soglie per proteggere la casa.*



320. *La placca bronzea con Arpocrate dentro un'edicola appartiene all'iconografia ellenistica di Arpocrate con cornucopia: il dio fanciullo porta l'indice della destra alla bocca e tiene il corno dell'abbondanza sotto il braccio sinistro. I pilastrini lotiformi alludono all'antico mito egizio della nascita dell'infante solare. L'immensa popolarità dell'iconografia alessandrina di Arpocrate è testimoniata dalla sua presenza nella produzione coroplastica di un'altra capitale ellenistica, Seleucia sul Tigri, in Mesopotamia.*





321. Sulla superficie dell'involucro di mummia, di ruvida tela stuccata, si dipanano i registri fittamente decorati da scene di imbalsamazione e di rituali funebri dell'antica tradizione religiosa egiziana. I colori dominanti sono il verde scuro e il rosa intenso, mentre l'oro ricopre solamente la maschera, dagli occhi inseriti e dalla fisionomia astratta. Età tolemaica.

322, 323. Sarcofago del piccolo Petemenofi (età adrianea) rinvenuto in un nascondiglio della tomba di Butehamon, presso Tebe, dal Lebolo, viaggiatore-avventuriero piemontese che attorno al 1817-1820 condivise con il marsigliese Rifaud la ricerca dei capolavori per la costituenda collezione Drovetti. Sul fondo del sarcofago è raffigurata la dea Nut in posizione frontale: questa frontalità, estranea agli schemi compositivi dell'antica pittura egizia, è invece una caratteristica che permea di sé tutta la koiné *artistica, dall'Asia Centrale alla Siria nei primi secoli della nostra era. Gli occhi spalancati, che stabiliscono un rapporto diretto con lo spettatore, i dettagli di abiti, acconciature, gioielli, i gesti bloccati in una frontalità ieratica accomunano i sacerdoti degli affreschi di Dura Europos, i busti funerari dei ricchi mercanti che si affacciano dai loculi di Palmira,* di medicine, che si accalcano davanti ai recinti degli animali sacri, oggetto di una pia devozione in vita e di un rituale di imbalsamazione e sepoltura in sterminate necropoli annesse ai santuari (tav. 315).

La venerazione degli animali fu uno dei fenomeni più sconcertanti agli occhi dei Greci ed uno dei più diffusi aspetti della religiosità dell'epoca. Allevati in sacri recinti, gli esemplari appartenenti alla specie considerata sacra venivano seppelliti in complessi sotterranei: le notizie forniteci dagli archivi demotici fanno pensare ad uccisioni rituali degli animali, forse affogati e sepolti con cerimonie collettive come gli ibis di Thot a Saqqara, che ammontano a quattro milioni di sepolture in un anno.

Alcuni di questi animali avevano un'importanza enorme come culto regionale: nel Faijum celeberrimo era il dio coccodrillo Sobek/Souchos cui era dedicata la capitale del distretto, Crocodilipoli-Arsinoe, frequentatissima meta turistica del mondo ellenistico. Gli imponenti ipogei del Serapeo di Menfi o del Bucheo di Armant, dove erano sepolti con abbondanza di ori e di ornamenti funebri i tori Api (tav. 317), facevano invece parte del culto reale secondo l'usanza faraonica seguita da Alessandro, dai Tolomei e dai Romani, mentre le sepolture di gatti, ibis e falconi erano affidate ai privati.

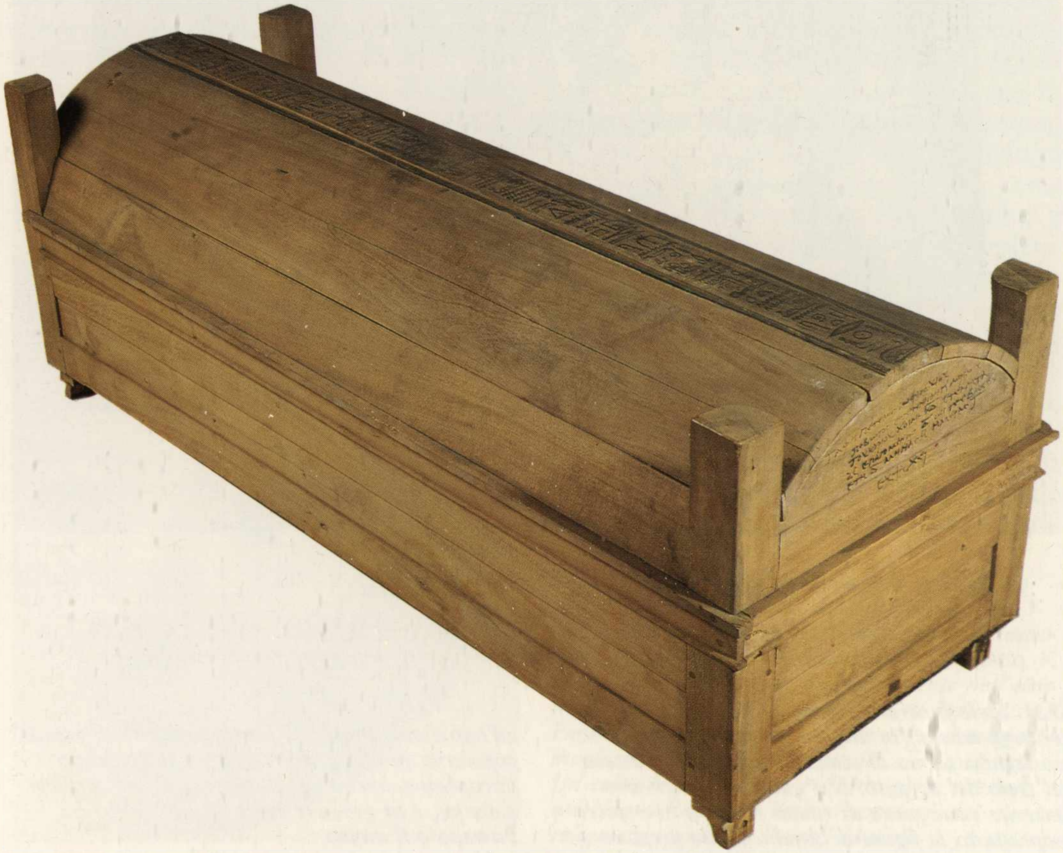
Se dai santuari ci spostiamo nelle case dei villaggi, vediamo che per la gente comune la relazione col divino non era circoscritta all'interno dei sacri recinti, ma faceva parte della vita quotidiana: nelle case, vero tempio della devozione popolare, stele, pitture, quadretti e statuine di terracotta proteggevano gli eventi della vita di tutti i giorni, e amuleti, filtri magici e sortilegi garantivano al fedele l'intercessione degli dei contro gli spiriti malvagi. Accanto all'onnipresente figura di Iside che assisteva madri e prole, sulle partorienti vegliava Bes (tav. 318), il dio nano dalla maschera grottesca che contende ad Arpocrate la palma della popolarità nella religione domestica di quest'epoca. Il dio Horo fanciullo, che abbiamo visto in grembo ad Iside, è infatti presente, nel tipico gesto di accostare il dito alla bocca, in innumerevoli figurine di terracotta e in bronzetti, associato ad attributi di protezione degli animali domestici e di fertilità (cornucopia, vasi d'acqua) oppure al fiore di loto, legato al mito cosmogonico della sua nascita (tav. 320).

Arpocrate in piedi su due coccodrilli e che stringe serpenti e scorpioni nelle mani è protagonista di una serie di monumenti (cippi, stele, statue guaritrici) molto caratteristici del tardodinastico e dell'età tolemaica, che possiamo definire di uso magico-medico. Mentre le piccole stele di Horo erano usate dai privati come amuleti ed i cippi venivano posti nelle case con funzioni profilattiche per la protezione da animali nocivi, le statue erano collocate in luoghi pubblici ed erano accessibili a chiunque cercasse rimedio contro la puntura di scorpioni e morsi di serpenti (tav. 319). La magia, per la sua forza analogica, rende infatti la figura di Arpocrate, salvato da Iside maga, mediatrice per il fedele che a lui si rivolge; il mezzo attraverso il quale il potere viene trasmesso dalla statua è l'acqua: versata sulla statua si impregna della forza misteriosa concentrata nelle raffigurazioni delle divinità e nelle scritte magiche, e diventa per il malato che la beve una sorta di soprannaturale e onnipotente medicina.

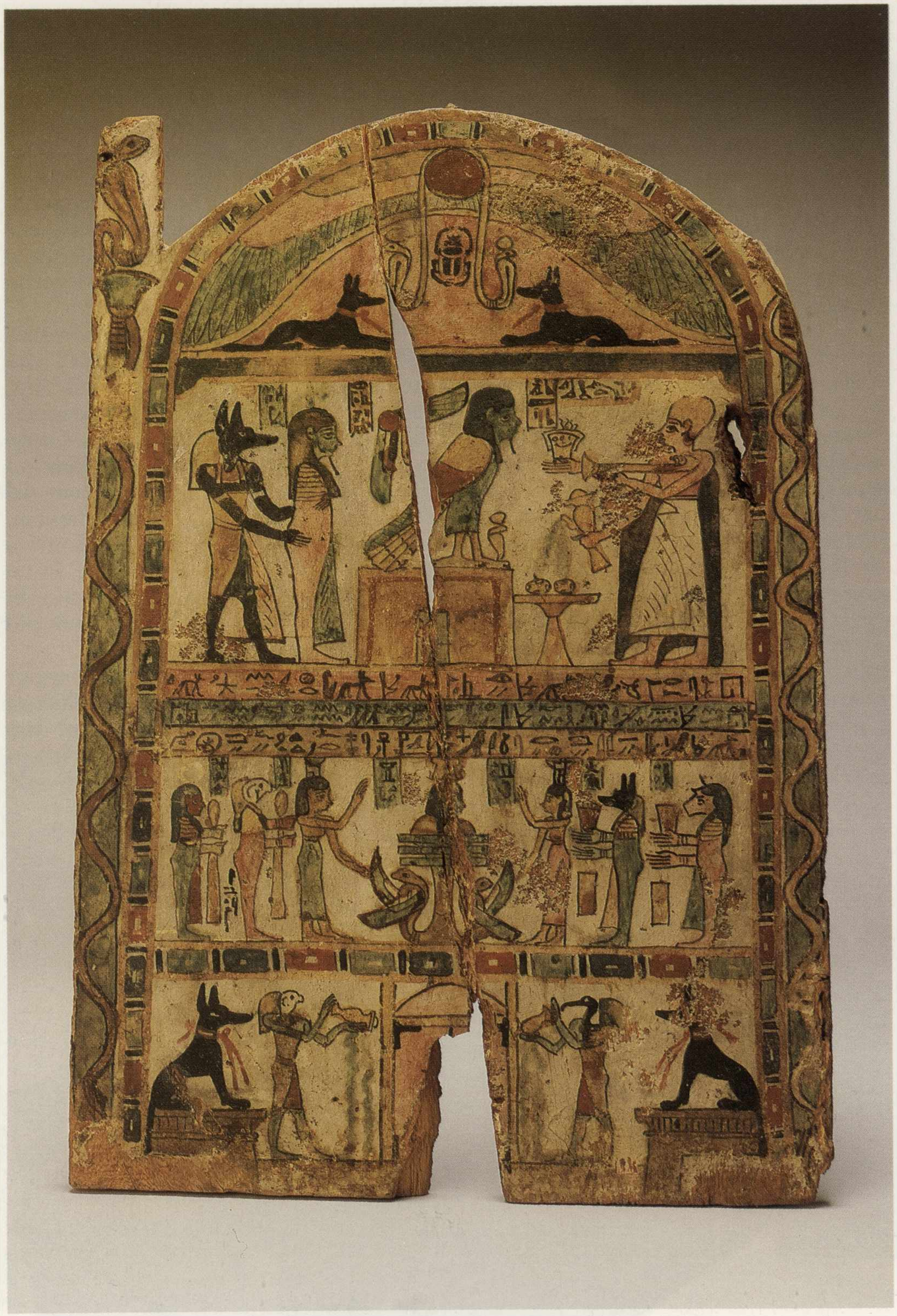
Le relazioni fra umano e divino sono ovviamente al centro dell'atteggiamento dell'uomo di fronte alla morte: nella mentalità popolare sembra che il problema dell'aldilà desti ben minore preoccupazione della fertilità o del raccolto, visto che nel repertorio delle terrecotte gli dei della morte occupano una parte minima rispetto alle divinità apportatrici di vita.

Se però consideriamo le testimonianze della religione funeraria lasciateci dall'*élite* che ne praticava i complessi e costosi riti, vediamo che le tradizioni d'età faraonica sopravvivono sino ad età romana. Continuano le pratiche di imbalsamazione e i rituali di protezione magico-religiosa del defunto: in questo periodo più che mai, nuove abitudini e nuove soluzioni si sovrappongono alle antiche usanze, in un processo di interazione che proprio in questa classe di monumenti dà i suoi più vividi e significativi esiti.

Le tombe continuano, nella maggior parte dei casi, tipologie egizie arricchite da affreschi che rivelano commistioni con iconografie ellenistiche, sia negli ipogei alessandrini sia in necropoli provinciali, come Tuna el Gebel.



le statue dei principi arabi di Hatra.
Il sarcofago è del tipo a cassa rettangolare con quattro pilastrini agli spigoli: la copertura a botte, su cui sono iscritti in greco e in geroglifico nome e data di morte del piccolo, ingloba anche le pareti della cassa, ed è fissata alla tavola di fondo tramite cavicchi.



324. Stele funeraria centinata (età romana, bottega tebana) in origine poggiante su due sostegni a forma di scaletta, simbolo dell'ascesa al cielo del defunto. Nei quattro registri sono inserite varie scene di rituali funerari ove spicca soprattutto la figura di Anubi. Il dio preposto all'imbalsamazione e ai funerali godette di grande popolarità in età tolemaica oltre che come dio psicopompo, anche quale messaggero nei sortilegi d'amore, e in generale come intermediario fra l'umano e il divino.

La pratica dell'imbalsamazione per le classi agiate, che possono permettersi il lusso degli altissimi costi, raggiunge in quest'epoca livelli di raffinata eleganza nell'addobbo del defunto: i bendaggi di lino intrecciati formano losanghe concentriche (come nella bellissima mummia del piccolo Petemenofi) decorate spesso di boccioli dorati o fiori di stucco; i sudari di tela dipinta ad encausto raffigurano il defunto accanto alle tradizionali divinità funerarie.

Il *cartonnage*, ottenuto incollando papiri usati e stoffa, pressati e poi stuccati, viene impiegato ampiamente per costruire preziosi astucci che avvolgono i corpi come una crisalide, e sulla superficie levigata, l'elaborata decorazione, arricchita spesso d'oro, si dipana sontuosamente in registri con scene di imbalsamazione e figure del classico repertorio antico egiziano (tav. 321).

I sarcofagi rettangolari a pilastrini e con coperchio voltato a botte (tav. 323), revival arcaico delle dinastie tarde, restano in auge in età ellenistica, con varianti a frontone e a facciata di tempietto.

Le pitture che decorano coperchio a cassa (ridotta in età imperiale ad una tavola per l'importanza assunta dal coperchio a volta) sono un'interessante commistione di iconografia antico-egizia (la barca di Ra, il Ba che visita il defunto, Anubi) e di novità orientali introdotte dall'ellenismo, come l'astrologia babilonese. Sul fondo del sarcofago di Petemenofi (tav. 322) la classica rappresentazione della dea Nut, affiancata da Iside e Nefti piangenti, è diventata qualcosa di completamente diverso, grazie alla ieratica frontalità della dea e alla nuova tavolozza di colori, che saranno tipici dell'arte copta.

Anche un antichissimo elemento del corredo, la stele, che era normalmente deposta nella cappella funeraria, si modifica a partire dal tardodinastico sino ad età romana, come ci documenta la collezione di stele lignee da Tebe (tav. 324): collocate nella cripta, le stele hanno soggetti esclusivamente religiosi, resi con quella gamma

325. Maschera funeraria femminile realizzata su tela di lino stuccato, dorato e dipinto (età augustea); ha un'acconciatura a lunghe ciocche ondulate nere, su cui spicca una corona di fiori rosa. Maschere dorate di questo tipo rappresentano uno stadio arcaico dell'evoluzione che la maschera di mummia subirà a partire dall'età protoimperiale e che la porterà ai celebri capolavori della ritrattistica su tavola del II e III secolo della nostra era.

cromatica di cremisi, verde chiaro, rosa intenso, così caratteristica del nuovo clima pittorico in Egitto.

Ma è la maschera di mummia che subisce un'evoluzione tipologica e uno sviluppo stilistico che raggiungerà risultati stupefacenti in età imperiale romana. L'involucro di *cartonnage* che rivestiva la mummia aveva una maschera che in età tolemaica è ancora priva di caratteri individuali (tav. 321), ma che col volgere della nostra era tende a diventare una specie di busto, con il volto che assume una fisionomia meno vaga (tav. 325). Dapprima cava, modellata sul viso con tela o *cartonnage* stuccato, poi solida, in gesso e appoggiata sopra la testa, la maschera dagli occhi di vetro o mica, dà l'impressione che il defunto si sollevi sul cuscino a guardare gli astanti (tav. 326). In queste maschere di prima età romana, si ha una differenziazione dei sessi grazie all'acconciatura, ed una caratterizzazione individuale ottenuta con pochissimi elementi della fisionomia.

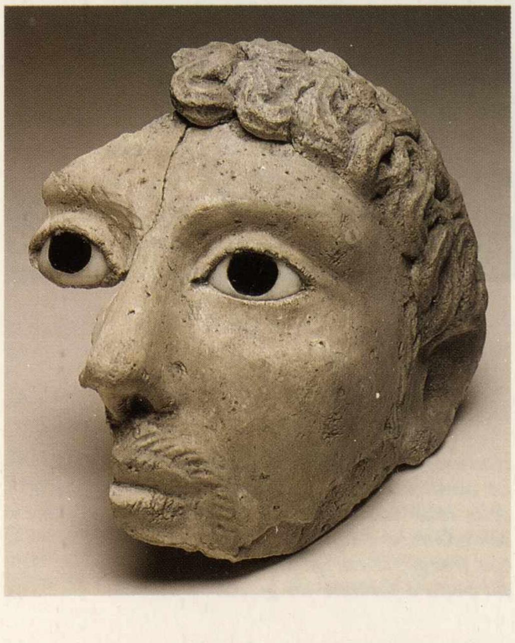
Infine la mentalità romana del ritratto, abbinata all'usanza tipica del Faijum di collocare le mummie in posizione verticale, portò al passo successivo: la sostituzione della maschera con il ritratto del defunto, eseguito a tempera o a encausto su di una tavoletta lignea che veniva infilata fra le bende all'altezza del volto.

I celeberrimi «ritratti del Faijum» (di cui il Museo possiede un esemplare probabilmente da Antinoe, con un volto giovanile dall'aria pensierosa: tav. 327) costituiscono l'unico *corpus* organico di quadri antichi che ci sia pervenuto. Scoperti nel 1887 nella necropoli dell'antica Philadelphia da contadini del villaggio di Er Rubayat ed acquistati dal mercante d'arte viennese Theodor Graf, affascinarono l'Europa, in mostre itineranti allestite da Georg Ebers, con la forza della loro sconcertante modernità. Stupore ed incredulità iniziali lasciarono il passo a ricerche sistematiche sul campo (Petrie nella necropoli di Arsinoe, altre spedizioni inglesi, francesi e tedesche in tutto il Faijum e fuori) e a studi accurati sul loro significato (Parlasca).

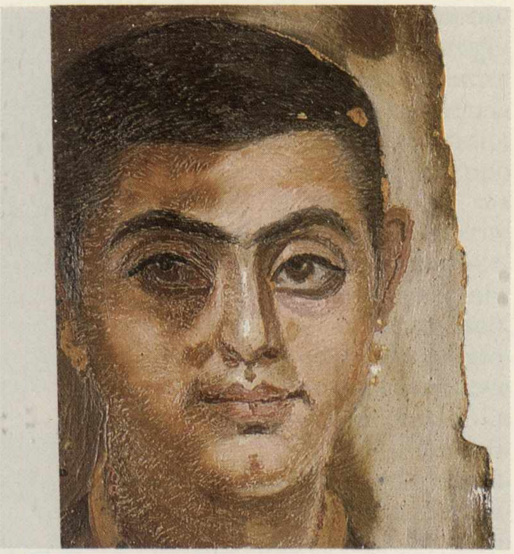
I ritratti, che ammontano a circa settecentocinquanta, sono attualmente sparsi nei Musei di tutto il mondo. Il loro esame si è rivelato fonte di interessantissime notizie sugli usi funerari della borghesia ricca d'età romana in Egitto, e cioè un culto degli antenati (non estraneo alla pietà popolare del Nuovo Regno) che aveva nella mummia l'*imago clipeata* da venerare in casa come domestico Lare nella sua realtà fisica, prima della sepoltura in ipogei di famiglia. I ritratti stessi, eseguiti *ante mortem*, stavano prima appesi alle pareti domestiche, come dimostrano le tracce della cornice e i segni degli interventi effettuati per adattare i quadri al sudario al momento dell'imbalsamazione. Dalle effigi si affacciano volti di fanciulli, di giovinette, di matrone, di soldati, volti di Egizi ma anche di Greci e di Romani che si affidarono alla religione di Osiri e alle sue promesse di risurrezione, bisognosi di una speranza ultraterrena che la religione olimpica non era in grado di assicurare. Dai grandi occhi sognanti di questi ritratti emana una spiritualità che non contrasta con il commovente pathos della morte individuale: gli anonimi pittori del Faijum parlano qui ormai il linguaggio universale di una *koinè* alle soglie del tardoantico.

Il periodo della dominazione romana dal punto di vista del rapporto con la religione è ambivalente ma fecondo di esiti. Dopo l'episodio filoegizio di Antonio-Osiri e Cleopatra-Iside, Augusto avversa ufficialmente i culti egizi a Roma, ma in Egitto l'attività costruttiva è intensissima: oltre ai templi dei Cesari e delle divinità olimpiche, grandi santuari egizi, come quelli di Dandara, File, Kom Ombo e Kalabsha sono ripresi, ampliati, completati, mentre i culti orientali e il giudaismo lasciano la loro impronta sempre più frequente nel paese.

A Roma, nonostante i divieti, Isei e Serapei sono ormai diffusissimi ed i culti egiziani sono praticati a tutti i livelli sociali. Dopo la repressione di Tiberio, la religione isiaca si installa definitivamente a Roma: Caligola ricostruisce l'Iseo Cam-



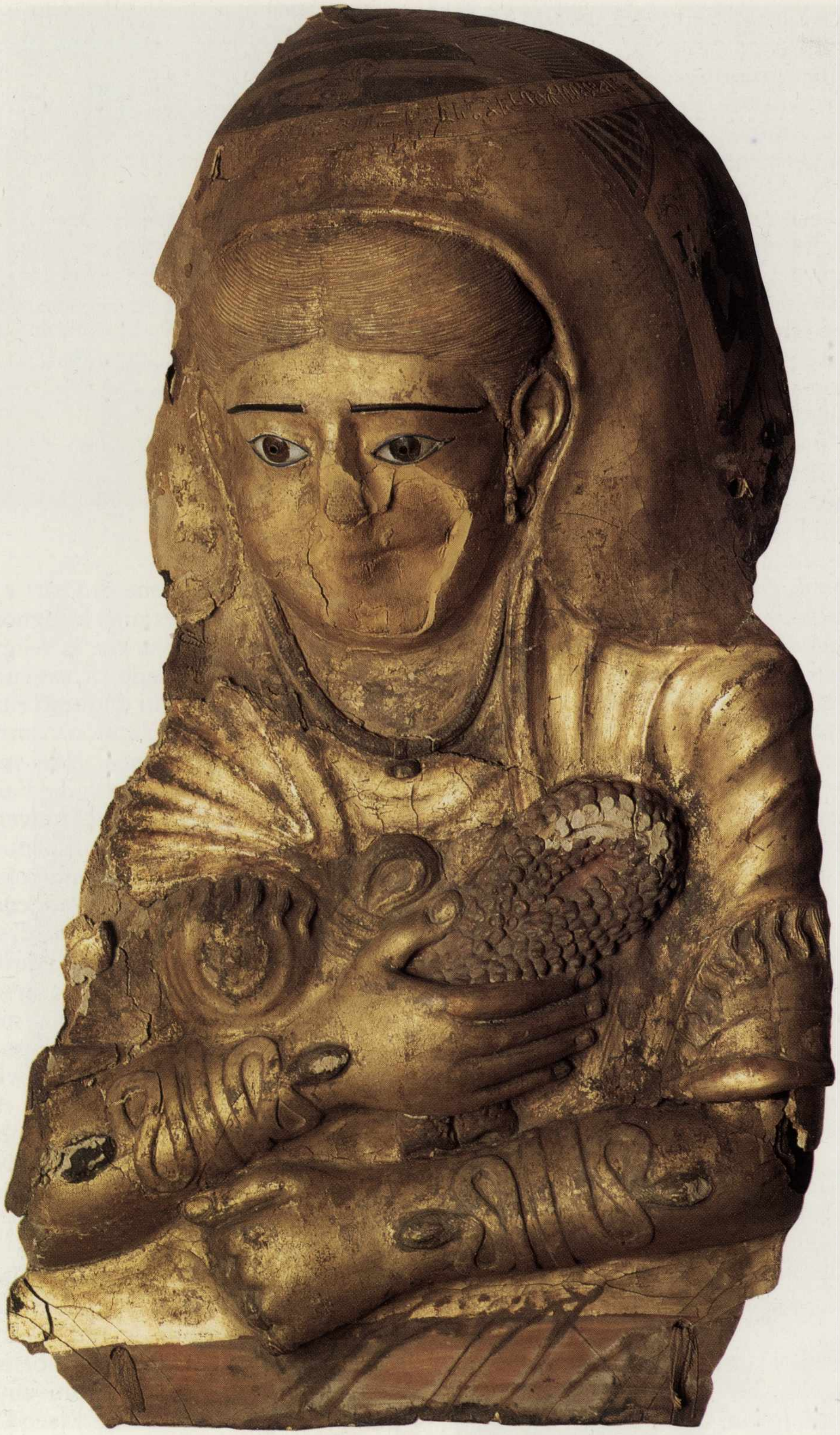
326. Un abbondante corpus *di maschere di mummia in stucco di gesso di questo tipo proviene dalla necropoli di Hermopolis Magna, Tuna el Gebel, il più bel cimitero d'età greco-romana in Egitto. La necropoli, che fu scavata sistematicamente fra le due guerre da archeologi egiziani, ha rivelato tombe e case funerarie decorate con una complessa commistione di stili pittorici che sono tra gli esiti più interessanti dell'incontro fra l'arte egizia e quella ellenistica.*



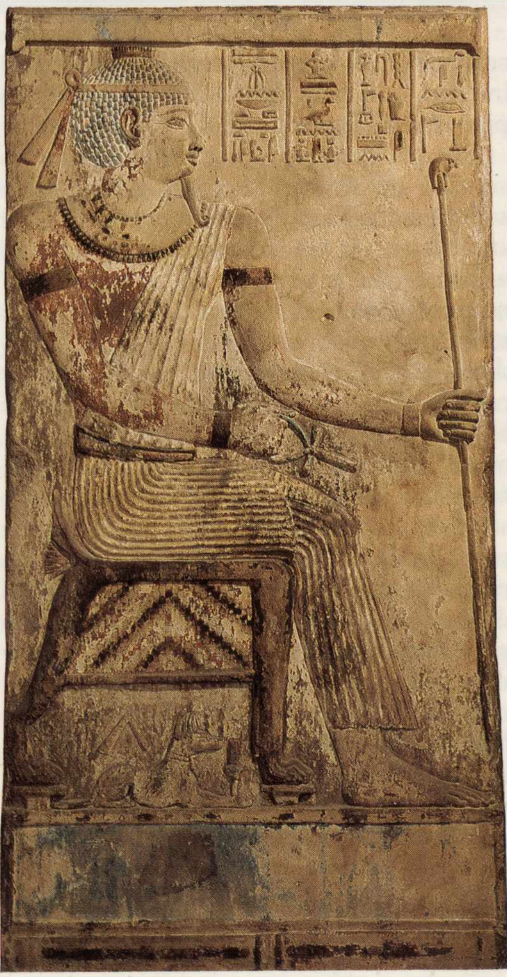
327. Ritratto di mummia su tavola del secondo quarto del II secolo d.C., da Antinoe (?). Nel mondo romano le maschere funebri venivano poste accanto al feretro durante la conclamatio, *e, dopo il funerale, esposte definitivamente nell'atrio fra i Lari. Questo culto domestico fu applicato nel Faijum alla mummia stessa, che nel suo magico involucro dipinto si era sostituita alle* imagines. *Un culto degli antenati, è d'altra parte attestato nel Nuovo Regno, in ambito popolare, dai reliquiari osiriani di Deir el Medina.*

pense, Vespasiano e Tito visitano i Serapei dell'Egitto. Il regno di Adriano è certamente il più emblematico di queste contraddizioni: in Egitto l'imperatore filelleno fonda, in memoria del suo favorito annegato nel Nilo, Antinopoli, la città dei nuovi Greci, vero centro di irradiazione dell'ellenismo, destinata a rinverdire nel tardo impero i fasti di Alessandria. Ma al Pincio innalza un obelisco che in geroglifici proclama al mondo la deificazione del bellissimo giovane: entra così ufficialmente nella sede dei Cesari un'antichissima tradizione faraonica, l'identificazione dell'annegato con Osiri (tav. 329).

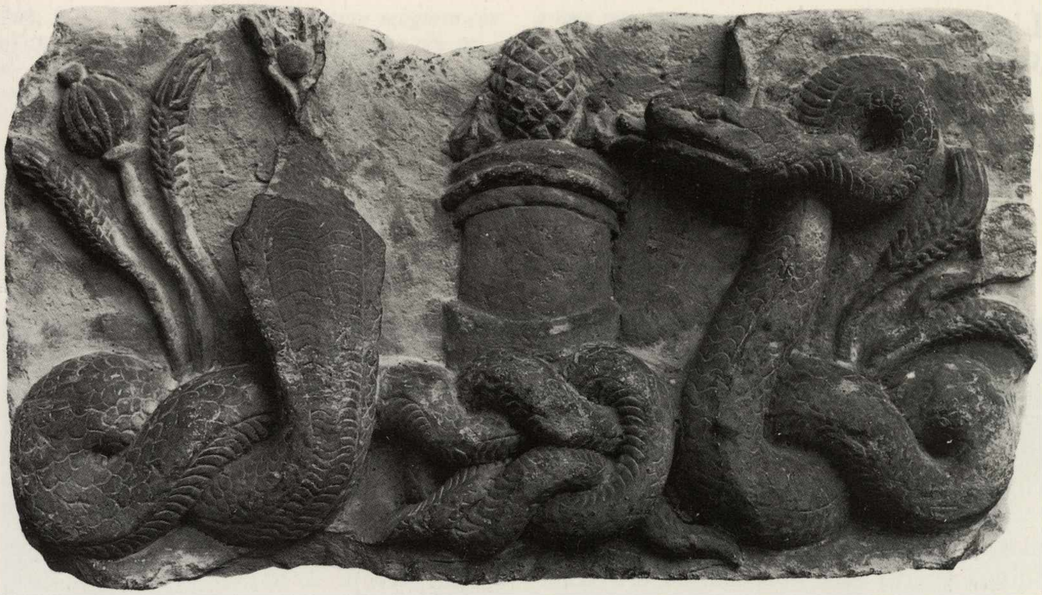
Commodo sarà addirittura sacerdote di Iside e creerà una nuova iconografia di Serapide, che sarà nume tutelare dei Seve-



328. Busto di mummia dorato, a forte rilievo plastico, riproducente una figura muliebre ammantata e ingioiellata, che stringe nella destra una corona di fiori rosa, proveniente probabilmente dal Faijum; essa appartiene verosimilmente ad una produzione tipica di Hawara, della prima età imperiale romana. Le caratteristiche dell'abbigliamento sono quelle della Iside ellenistica: il velo sul capo, il chitone con maniche e soprattutto lo scialle quadrato con frange, le cui quattro cocche sono legate sul petto a formare un grande nodo.



329. Stele funeraria di Pa-Imen (età tolemaica): il defunto, annegato nel fiume (la striscia azzurra sotto il sedile), è identificato con Osiri «il Grande, il Lodato dell'Oltremondo». In questa raffinata opera di stile egizio, l'Egitto tolemaico celebra, ereditandola dalla tradizione faraonica, la divinizzazione degli affogati nel Nilo che l'imperatore Adriano riprenderà per il bellissimo favorito Antinoo.



ri: con loro, Isei e Serapei, già numerosi in Italia, si diffonderanno in tutto l'Impero, dalle rive del Danubio al Vallo Adriano.

Sacerdoti di Serapide e fedeli di Iside sono riconoscibili nelle maschere funerarie cui affidano il ricordo della loro professione di fede, come ci attestano due bellissimi ritratti di Londra e la dorata maschera del nostro Museo (tav. 328).

L'Egitto, dunque, avvilito nella sua realtà nazionale e privo di un proprio corso storico, esporta miti e religioni di salvezza nell'Impero; la religione ufficiale romana, ormai povera di contenuti, non riesce più a convincere e il fedele, per essere immunizzato dalla paura cosmica, si affida personalmente alla divinità con la quale istituisce un rapporto privilegiato.

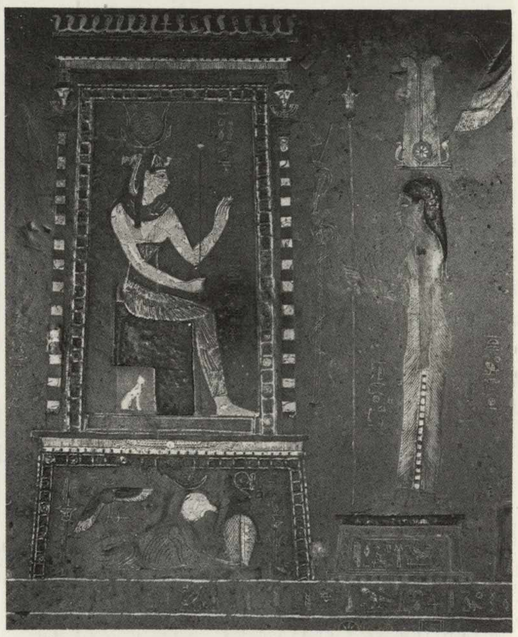
A queste esigenze soteriologiche rispondono i Misteri Isiaci, originariamente drammi sacri dove era rappresentata la passione di Osiri ma che, per influsso dei Misteri di Demetra, in età tardoellenistica e imperiale comporteranno vere e proprie cerimonie di iniziazione dei fedeli. In esse sono i vivi a passare simbolicamente attraverso il regno dei defunti per attingere alla rinascita, mentre nell'antica tradizione egiziana è il defunto che nei riti funebri osiriani è innalzato fino ad Osiri (tav. 330).

Ma la religione egiziana non è solo fonte di ispirazione per le nuove esigenze religiose romane, è anche oggetto di una moda che ha lasciato una quantità di tracce fuori dalla madrepatria: l'«egittomania» che scoppia a Roma nel I secolo della nostra era porterà maestranze egiziane a lavorare in Italia; ville e giardini della Campania (Boscotrecase, Ercolano, Pompei) si abbelliranno di pitture di soggetto egiziano e di esedre zampillanti Nili e Canopi, in una moda che culminerà con Villa Adriana a Tivoli.

I monumenti originali esportati (obelischi, sfingi) e le imitazioni di sapore egizio create a Roma per soddisfare il gusto dell'esotico tipico dell'età imperiale, costituiranno in Occidente l'unica testimonianza dell'arte egizia antica e segneranno le vicende della pre-egittologia fino al XVIII secolo: solo da allora il vero Egitto svelerà i suoi monumenti prima ai viaggiatori e ai dotti, poi agli archeologi dell'«era dei consoli», che daranno inizio al grande collezionismo ottocentesco.

Per la sua importanza nella storia dell'Egittologia e del Museo, ricordiamo a chiusura la *Tabula Isiaca* (tav. 331). La tavola, in bronzo fuso lavorata ad agemina d'argento e niello, racchiude una composizione a registri, separati da fasce di geroglifici fasulli, che convergono verso il centro: qui la figura di Iside in trono campeggia circondata da simboli e scene del suo culto, che si affollano in un *horror vacui* zeppo di schemi compositivi non capiti, ma ripetuti con l'evidente volontà di aderire all'antico mondo religioso che tanto affascinava la Roma del I secolo, dove venne eseguita molto probabilmente per un Iseo.

La Buona Novella portata dalla religione isiaca tuttavia lascerà il passo alla nuova religione, il Cristianesimo, che proprio in Egitto (e soprattutto nelle scuole filosofiche di Alessandria) riceverà la sua elaborazione teorica e si diffonderà fino a diventare, nel IV secolo, diffusissima in ampi strati della popolazione. Nel 391, i tumulti religiosi scoppiati ad Alessandria si conclusero con la distruzione del Serapeo e con l'editto che metteva al bando i riti pagani e chiudeva i templi: quattro anni dopo l'Egitto, che entrerà politicamente nell'Impero romano d'Oriente, appartiene ormai culturalmente a quella *koinè* tardoantica che gli fornirà i mezzi espressivi per la sua ultima manifestazione artistica prima dell'avvento dell'Islam, l'arte copta.



330. Rilievo frammentario con Iside e Serapide, rispettivamente identificati con Thermuthis e l'Agathodaimon, rappresentati quali cobra e serpente dalle code attorcigliate (età romana). I simboli ctoni di Demetra stretti fra le spire e posti sull'ara comprendono, oltre la spiga e la pigna, anche il frutto dell'oppio, ignoto agli Egiziani ma usato nei misteri eleusini, che ebbero parte importante nella trasformazione dei riti osiriani in misteri Isiaci.

331. Acquisita a Roma da Pietro Bembo nel 1527 e venduta dal figlio, cardinale Torquato, al duca Vincenzo Gonzaga, la Tabula Isiaca *(I secolo d.C.) fu acquistata, insieme ad altri pezzi della collezione ducale di Mantova, intorno al 1628 da Carlo Emanuele I di Savoia. I Savoia la donarono insieme alla loro collezione al Museo dell'Università di Torino, dove la troviamo nella seconda metà del Settecento. Dopo un breve esilio in Francia in età napoleonica, la Tabula fu riportata a Torino e qui la vide Champollion nel 1824. Dal 1832 è esposta al Museo Egizio.*

L'avvento del Cristianesimo

Sergio Donadoni

L'Egitto ha fornito in più di un'occasione un punto di appoggio alle migrazioni degli Ebrei dalla regione più tipicamente loro. In età persiana colonie militari di Ebrei han lasciato importanti testimonianze scritte della loro presenza nei papiri di Elefantina e di Eracleopoli che ce li fan vedere nella realtà della loro singolarità e insieme nei loro legami con la terra di origine. L'età tolemaica li vede ancora numerosi, e in particolare ad Alessandria un intero quartiere della città è riservato loro, sotto l'autorità di un etnarca: e, cioè, costituiscono una vera e propria comunità riconosciuta come tale, inserita nel complesso mosaico delle genti della cosmopolita capitale dei Tolomei. Là, insieme, sono tanto aperti alle influenze di quel mondo, che in più di un caso assumono come lingua quella greca e con nomi greci coprono quelli originariamente ebraici. Sinagoghe sono costruite anche in provincia, con il beneplacito sovrano come ci ricordano iscrizioni in greco e, soprattutto, connessa con la presenza e l'importanza di questa comunità ebraica fedele alle tradizioni e insieme immersa in una cultura differente è la grande opera della traduzione della Bibbia in greco ad opera dei «Settanta» già nella prima età tolemaica.

Il trasferimento del potere dai Tolomei ai Romani non modificò alla prima la situazione, e anzi Roma fu accusata dagli Alessandrini di favorire gli Ebrei della città e ne nacquero torbidi e processi di cui abbiamo i documenti. Proprio in quest'epoca un ebreo di Alessandria, Filone, tentava di raccordare la legge ebraica e la filosofia greca in una superiore sintesi di cultura religiosa e morale.

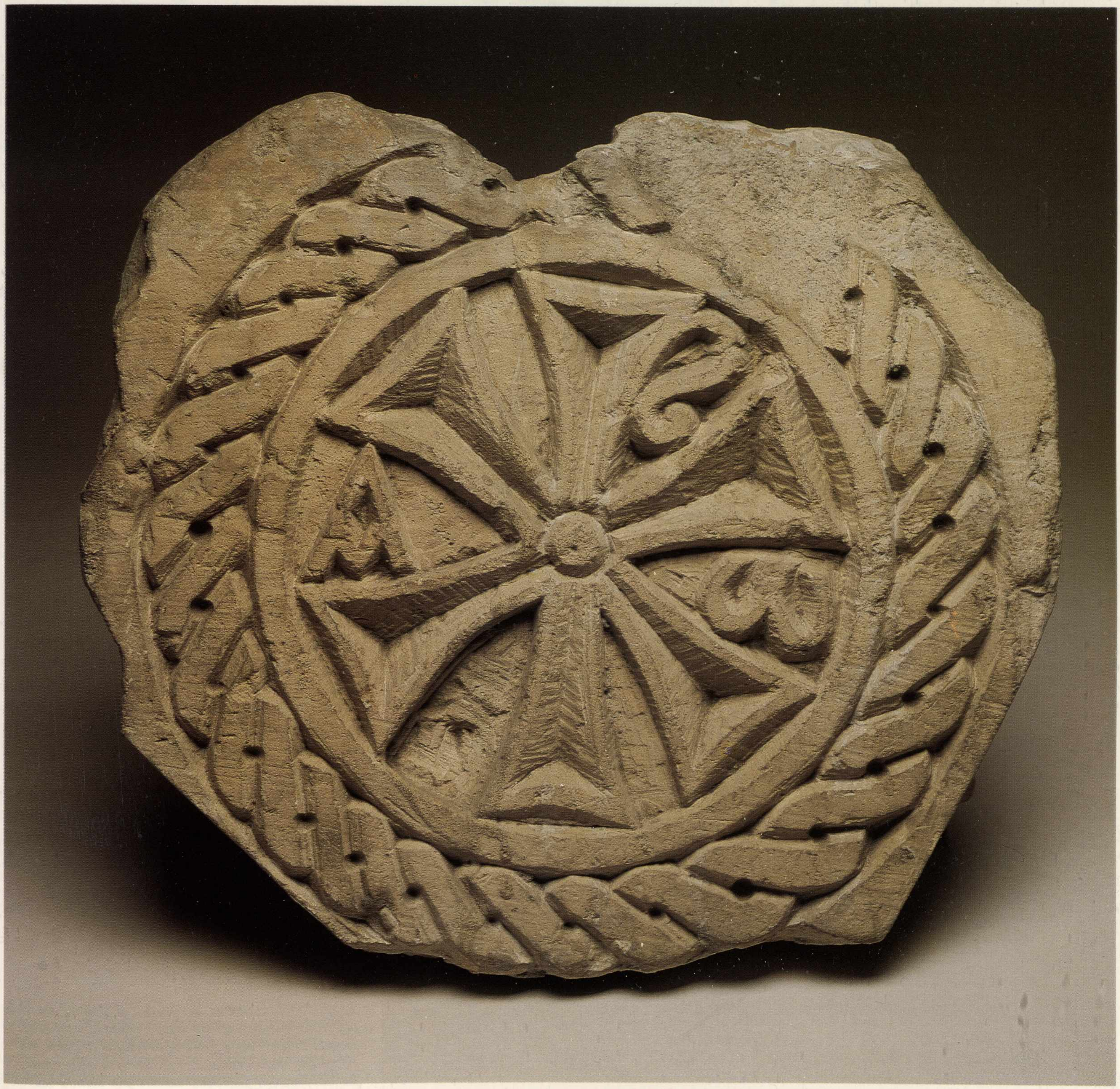
È estremamente probabile che questo mondo giudaico alessandrino sia stato subito aperto alla propaganda cristiana. Questa vi doveva trovare un ambiente particolarmente aperto all'ascolto perché preparato dal lavoro di riconsiderazione della tradizione biblica; e si vuole che sia stato lo stesso evangelista Marco a portar qui il nuovo verbo. Ma bisogna aggiungere che dell'Egitto in verità non si fa parola negli Atti degli Apostoli, e che una coerente documentazione relativa al cristianesimo ad Alessandria non si ha che a partire dalla fine del II secolo.

Nell'ambito della vivace cultura alessandrina il messaggio cristiano non poteva essere accolto senza essere posto a confronto con la speculazione filosofica (e anche filologica) che permeava quel mondo. E in effetti ben presto il cristianesimo alessandrino ha inserito una sua struttura culturale e filosofica nel vario ambiente della città, il «Didaskaleion»: una scuola di catechesi che fu fondata alla fine del II secolo da un filosofo stoico convertitosi al cristianesimo, Panteno, e che perciò ben esperto era dei problemi che travagliavano la cultura del tempo. E infatti i successori di Panteno, Clemente Alessandrino e Origene, son figure di studiosi e di pensatori di taglio ellenizzante, intenti a collocare la religione di cui erano i difensori ed interpreti nella prospettiva culturale più ampia che non quella confessionale, anche se la materia della loro speculazione sono i testi e le concezioni cristiane. Si prosegue così un atteggiamento che era già stato di Filone, e certo quell'esempio dava qui i suoi rinnovati frutti. Più che sugli aspetti soteriologici – e perciò in ultima analisi mondani – ad Alessandria si specula sulla natura di questo Dio cristiano, scisso in una Trinità i rapporti fra le cui persone sono difficili da definire – e in ispecie quelli fra Padre e Figlio, eguali e distinti. Sarà questo un tema che porterà tribolazioni per secoli alla comunità cristiana e che finirà con lo staccare la chiesa dell'Egitto dalle altre.

Proprio quando cominciò a fiorire il Didaskaleion, riprese la persecuzione dello Stato contro i cristiani, prima con Alessandro Severo (202) e poi, molto più duramente, con Decio (250). Di questa seconda l'Egitto ci ha lasciato numerosi documenti autentici: i *libelli* con i quali si dava un prezioso certificato a coloro che avevano compiuto sacrificio, e non potevano perciò essere sospettati di cristianesimo. O che, forse, avevano abiurato: proprio nei riguardi di costoro, in genere e in particolare in Egitto, si aperse una accanita disputa fra coloro che eran rimasti fedeli e che per la fede avevano sofferto, circa la possibilità di riammetterli nelle comunità. In confronto dell'atteggiamento tollerante del vescovo di Alessandria Pietro (che fu poi martire nel 311) il vescovo di Licopoli (Asiut) Melezio (che non lo fu) ne auspicava uno assai più rigido, tanto che ne nacque uno scisma che ebbe lunghissimi strascichi (ce ne sono tracce fino all'VIII secolo) e che si intrecciò con un altro movimento, assai più grave, quello che ad Alessandria fu suscitato dal presbitero Ario. Di carattere assai più dottrinale, questo, che indagava sui rapporti fra il Padre e il Figlio nella Trinità, e vedeva il secondo «creato» dal

332, 333. Alla presenza di esperienze religiose che spesso presuppongono il cristianesimo ma che se ne allontanano radicalmente, e cioè quelle gnostiche, si deve — un po' convenzionalmente — la presenza di queste «gemme» che appoggiano a una mitologia composita pratiche magiche: si tratta di amuleti forniti da immagini e iscrizioni che adoperano materiale religioso di origine assai diversa rifuso per un reimpiego apotropaico.

334. Rosone architettonico che presenta un chrismon *(cioè il nesso XP del monogramma della visione costantiniana) affiancato dalle lettere* alpha *e* omega *(«principio» e «fine»).*

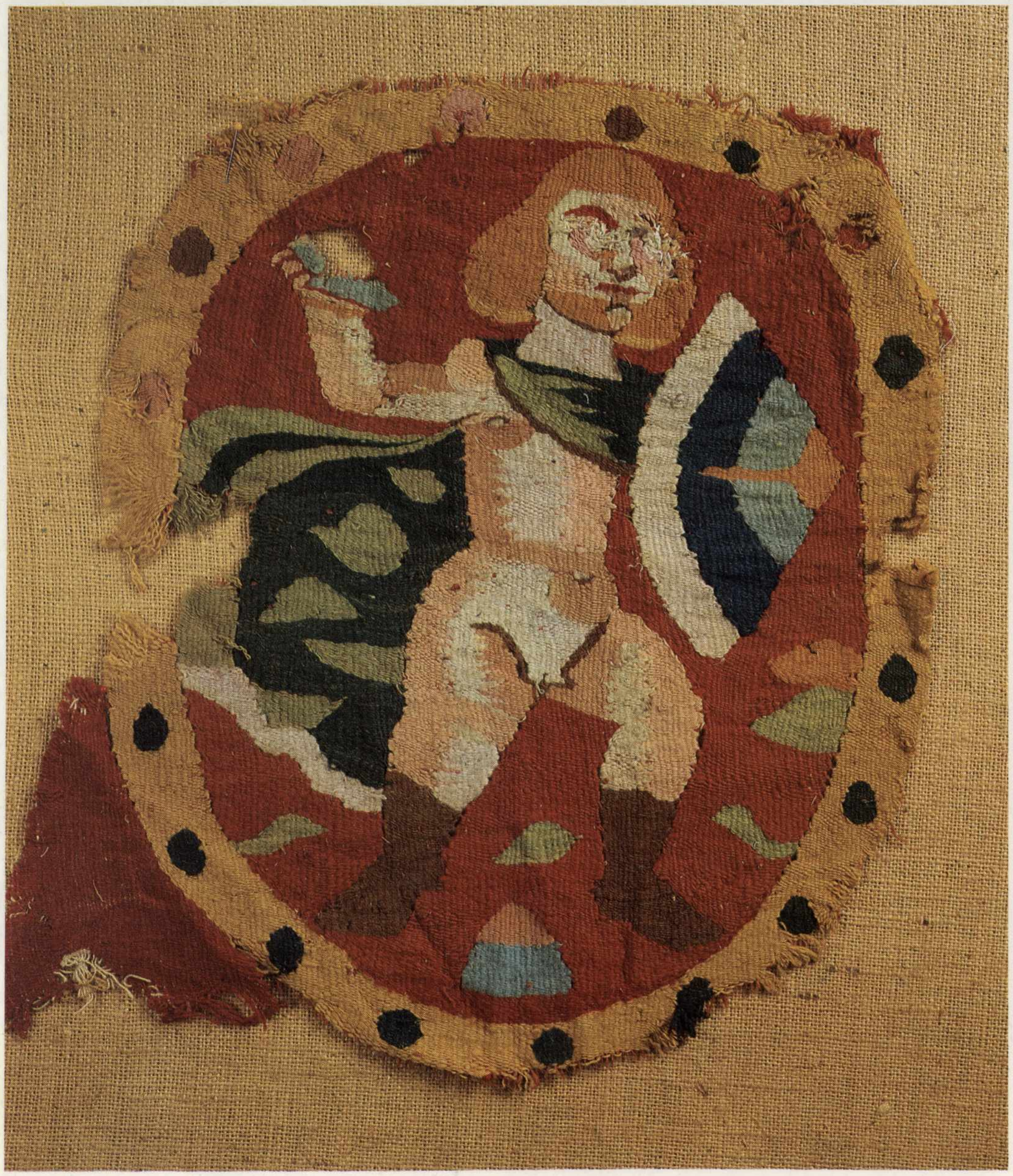


primo, di simile ma non identica essenza. È tale da dividere pesantemente tutto il mondo cristiano e non il solo Egitto per secoli a venire.

Mentre la chiesa egiziana era sotto la tensione di questi dissidi disciplinari e dottrinari, essa – come il resto del mondo cristiano – doveva fronteggiare la più pesante delle persecuzioni, quella lanciata da Diocleziano. È stata la più energica, lunga e decisa, ed è restata nella coscienza collettiva della chiesa egiziana una prova così carica di significato che, anziché dalla nascita di Cristo, l'era copta conta gli anni a partire da Diocleziano («era dei martiri»). La stessa ampiezza e tenacia del tentativo di sradicare la nuova religione è una prova di quanto essa fosse divenuta importante sulle sponde del Nilo, ben al di fuori di quell'ambiente giudeo ed ellenizzato di Alessandria di cui fin qui abbiamo ricordato alcuni aspetti. Se nella città greca la tradizione filosofica spinge a occuparsi di squisiti problemi teologici, nella vallata egiziana il messaggio di speranza e la richiesta di impegno totale riprenderanno la loro funzione essenziale nell'esperienza cristiana.

Si profila così una differenza che si manifesta in molti modi, e che può divenire contrapposizione. Ad Alessandria il vescovo è il capo di un collegio di dodici presbiteri che in certo modo lo affiancano, mentre per il resto del paese è colui che ordina i vescovi delle singole sedi, ed è il patriarca o, come anche si dice, il «papa». Questi vescovi di provincia, o *chorepiskopoi*, si rivolgono a un mondo completamente diverso da quello della grande città cosmopolita: borghesia e piccola borghesia urbana, e soprattutto contadini, spesso alle prese con le difficili situazioni determinate dalle rovinose condizioni dell'economia imperiale. Se ad Alessandria la diffusione della nuova fede poteva avvenire servendosi del greco e si rivolgeva anzitutto a quel mondo di ebrei ellenizzati per i quali proprio là era stata tradotta in greco la Bibbia dei Settanta, nell'interno del paese era necessario rivolgersi agli umili nella loro lingua, l'egiziano quale veramente parlato, e cioè articolato in dialetti vivi e non fisso in una aulica regolarità. Per scrivere questa viva lingua, il sistema grafico egiziano classico (geroglifico o demotico) non aveva che pochissime possibilità di impiego per la sua stessa natura solo parzialmente e convenzionalmente fonetica, e si è adoperato invece il più malleabile alfabeto greco che ha permesso così di giungere al livello della espressione scritta alle varietà e alle cadenze dialettali dell'egiziano, incorporando in una nuova lingua con dignità di scrittura tutte le innovazioni del parlato: è il «copto» (da *Aigyptios* «egiziano»). In copto si traducono i testi sacri e di pietà, in copto si organizza il rituale, in copto nasce tutta una letteratura di edificazione connessa con quella di tutto il cristianesimo orientale, ma che ben di rado si avventura nei dominii della teologia.

La questione ariana, su cui finì per innestarsi il più antico scisma meleziano, continuò a travagliare la chiesa egiziana anche dopo che a Nicea nel 325 sotto l'autorità di Costantino si era apparentemente trovato un accordo: vescovi ortodossi e vescovi ariani (nonché vescovi meleziani) si son tenuti reciprocamente in iscacco a lungo e non è certo il caso di ricordare qui le tempestose vicende dei loro rapporti. Per la sua rude capacità di organizzare la difesa dell'ortodossia, che lo vide alternativamente favorito o bandito (per cinque volte!) da Costantinopoli e che lo tenne per diciassette anni esule, non si può comunque non ricordare Atanasio (295-373): alla attività speculativa e teologica egli affiancò doti straordinarie di



335, 336. L'industria dei tessuti figurati è forse la più nota manifestazione d'arte copta. I numerosi esempi conservati a Torino derivano in parte da Akhmim, noto centro di tale attività artigianale. Le decorazioni potevano servire per ornare sia conduzione nella lotta contro l'eresia, ricorrendo senza scrupolo anche alla violenza là ove lo ritenesse opportuno. Si può dire che egli riunisse in sé i due aspetti del cristianesimo egiziano, la passione teologica della scuola di Alessandria, il gusto elementare della trasposizione della fede in regola di vita della campagna egiziana.

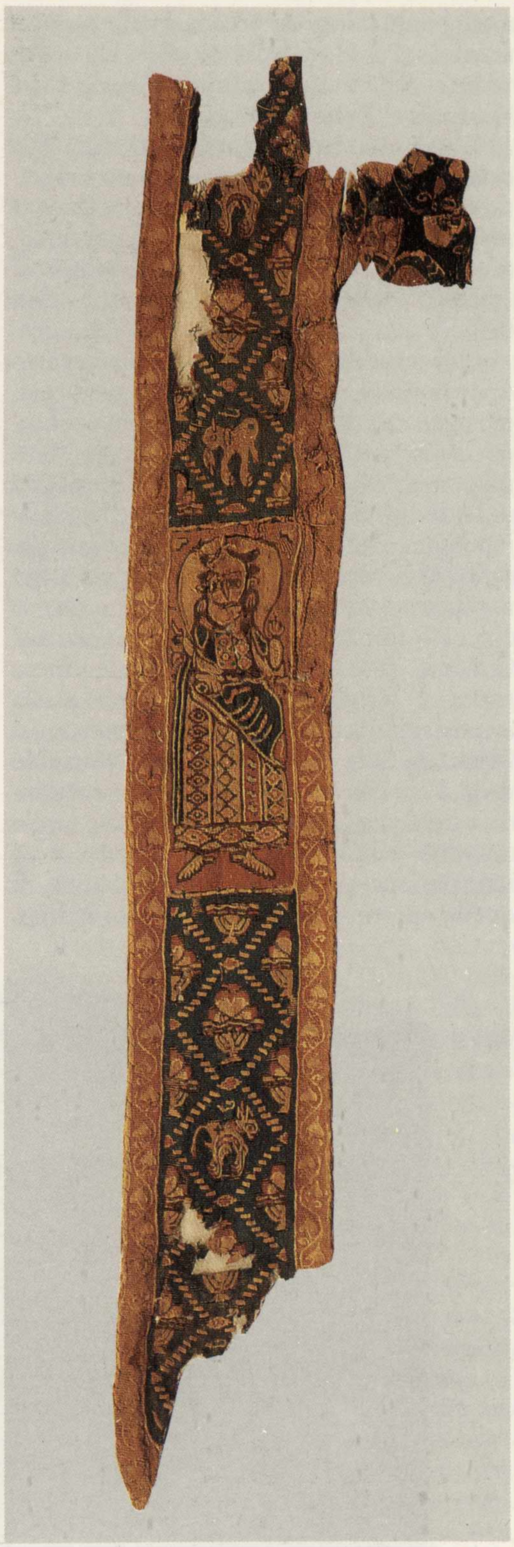
Di questo secondo atteggiamento il frutto più evidente e forse più ricco di conseguenze nella società cristiana seguente è il monachesimo. Esso nasce dal desiderio di fuggire la società mondana in pro' di una vita posta sotto il segno della religione. Non è cosa che non abbia precedenti in Egitto. Da una parte la pratica dell'*anachoresis* (la fuga nel deserto di chi non riusciva a soddisfare gli obblighi cui sarebbe stato tenuto dallo Stato) è una pratica che si era andata diffondendo con il peggiorare della situazione economica, e rivestiva di fatto un colore di rivolta contro la società, o almeno di distacco da essa. Dall'altra, già l'Egitto pagano conosceva confraternite a scopo religioso, fornite di regole scritte che stabilivano le regole del comportamento dei singoli membri nei riguardi del gruppo, le cosiddette *synodoi*; e in ambito ancor più significativo per il nostro caso, Filone ci racconta come nel mondo del giudaismo egiziano una comunità di «Terapeuti» vivesse una esemplare vita di ascetica virtù che certo ha fornito esempi al nascente monachesimo cristiano.

Il ritirarsi nel deserto per meglio pregare e viver lontano dalle tentazioni è dapprima un fatto privato di singoli, *eremiti* appunto, cioè «abitatori del deserto», che si compiacciono della loro ascesi e che, se vivono relativamente raggruppati, sono però indipendenti e scelgono essi stessi le prove cui debbono sottostare (con un certo agonismo nel numero delle preghiere recitate quotidianamente o dei giorni passati senza mangiare). Antonio è il più autorevole e famoso fra questi eroi della rinuncia al mondo; egli è il maestro che da lontano si viene a consultare, e che allontanandosi sempre più dal consorzio umano fin sulle sponde del Mar Rosso, sempre più si addentra nel deserto – la terra del demonio – per esercitarsi nella lotta contro le sue tentazioni. Ma nella realtà, questa anacoresi si è spesso organizzata in gruppi, talvolta assai ampi, in cui maestri potevano esercitare discepoli e c'eran chiese, possibilità di scambi; il vasto insediamento dei Kellia dietro Alessandria era di tale tipo, e così quello del deserto di Nitria.

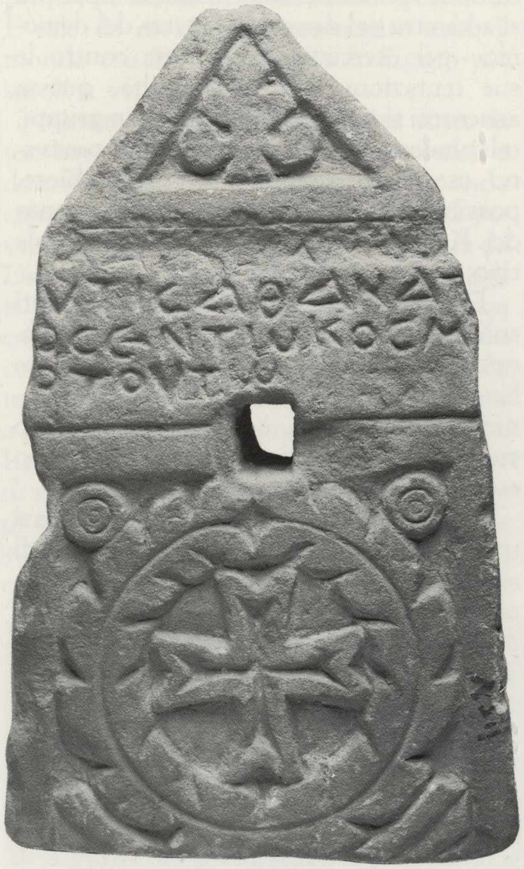
Della vita e dell'ambiente di questi solitari i racconti arrivano dai contemporanei (Palladio, IV-V secolo) fino alla nostra letteratura pia medievale; la vita di Antonio, in particolare, è stata narrata dallo stesso Atanasio, che gli fu contemporaneo e che lo conobbe.

Da questi racconti è testimoniata quasi una disordinata ansia di macerazione e di salvezza attraverso le preghiere e le volontarie privazioni. Ma proprio mentre Antonio invecchiava sul Mar Rosso, Paolo di Tebe e Pacomio a Tabennisi sul Nilo organizzano una comunità su basi assai diverse. Il monastero diviene cenobio («luogo di vita comune») che deve essere capace di provvedere alle sue necessità dove preghiera, lavoro e studio entro uno schema ben determinato di strutture e di competenze debbono riempire la vita dei religiosi con ritmi precisamente determinati. L'impostazione di Pacomio è quella che darà al monastero una funzione precisa nella società, dalla quale si separa sì, ma nella quale (e non certo contro la quale) vive. In Egitto arriverà quasi a riplasmare la struttura delle città dove migliaia di monaci e di monache vivranno in collettività; in Occidente da Benedetto in poi si erediteranno o si imiteranno – parafrasandole e arricchendole – queste solide strutture egiziane.

Come del monachesimo si possono indicare radici locali, così anche per altri aspetti il mondo indigeno più antico influisce sulle forme del cristianesimo locale. Quasi simbolo di questi trasferimenti è l'impiego del segno geroglifico che significa «vita», e che è vagamente cruciforme, per indicare la croce. Ma vecchi usi



vestimenti che addobbi ecclesiastici o domestici: forme e dimensioni caratteristiche permettono spesso di determinarne l'uso. Qui presentiamo un medaglione con figura di armato, probabilmente da un tendaggio, e un clavus *(cioè una striscia decorata da una veste) in cui è stilizzato un personaggio nimbato — come sono rappresentati i santi.*



337. *Stele funeraria copta dall'Alto Egitto, con immagine della croce entro un clipeo. Le iscrizioni di tali stele, in genere assai brevi e formulari, danno il nome del defunto e la data della sua morte. Qui la scritta si limita a ricordare che «nessuno è immortale in questo mondo».*

perdurano, specie nel mondo funerario dove forme di mummificazione sia pur assai ridotta perdurano, con l'uso di applicare sul volto della mummia una tavoletta dipinta con il ritratto del morto.

Le stele che indicano la tomba sono per lo più dotate di iscrizioni assai brevi ma chiaramente cristiane, così come cristiane sono le figurazioni che richiamano la Fenice, simbolo di resurrezione; ma non sembrano di origine cristiana le figurazioni di porte (le porte dell'Ade) o le iscrizioni che ricordano «nessuno è immortale» rispecchiando un pessimismo non ignoto al mondo pagano d'età imperiale. I numerosi santi cavalieri (San Teodoro lo Stratelate, San Teodoro l'Orientale, San Giorgio, San Vittore, San Mena, San Sisinio, San Mercurio, San Epimaco, San Febammone e altri) hanno i loro antecedenti nelle rappresentazioni di Horo a cavallo e dei Dioscuri, venerati fino in epoca tardoimperiale, o del «Cavaliere Trace», Heron.

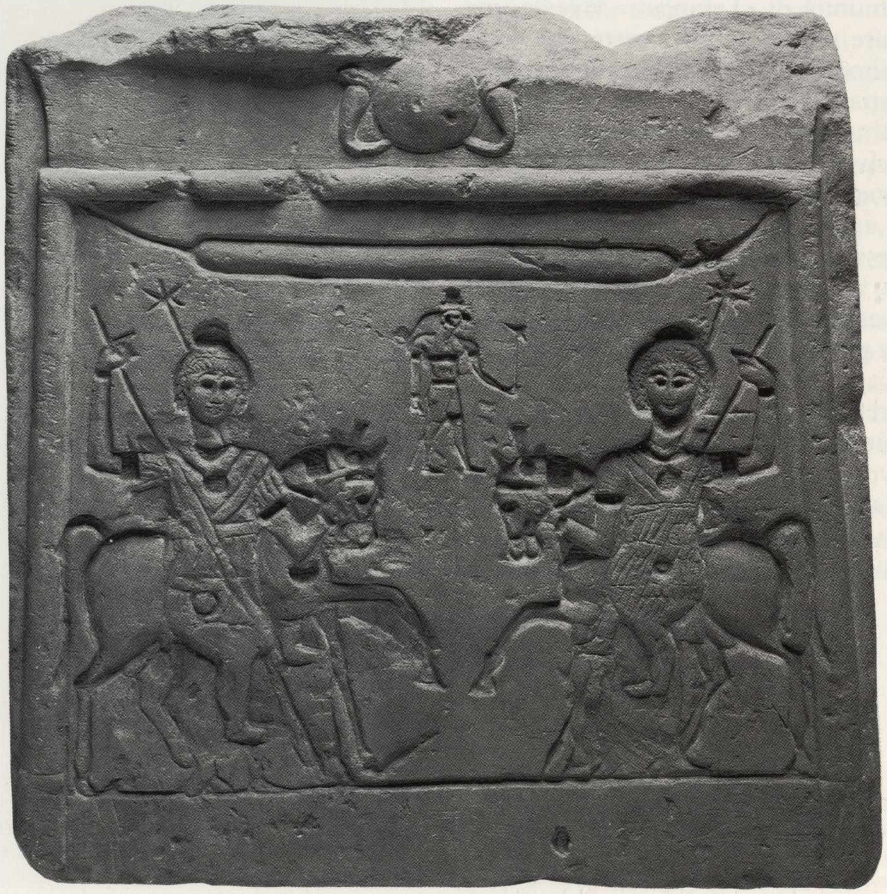
L'uso di rivolgersi agli dei con due domande alternative scritte su due foglietti, di cui quella estratta alla cieca dava il responso oracolare divino è stata continuata rivolgendosi invece a un santo, il «medico delle anime e dei corpi» San Colluto.

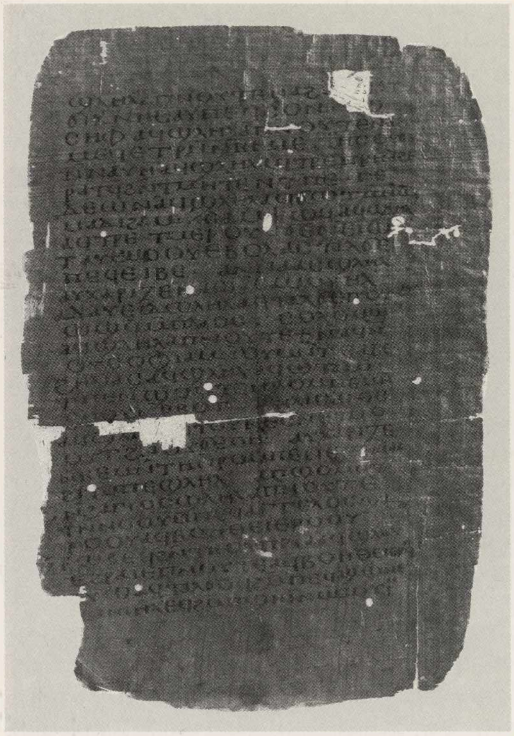
Questa serie di ricordi non penetra certo in profondità nella struttura del cristianesimo egiziano. Ma può darsi che più profondo senso abbia il nesso che è stato sospettato fra le frequentissime immagini di Iside che allatta il figlio Horo e la simile immagine della Madonna che allatta (la *galaktotrophousa*) che sembra appaia originariamente in ambiente egiziano e che vi è spesso testimoniata. Se si pensa che nel Concilio di Calcedonia del 451 la chiesa copta si staccò dalle altre aderendo alla impostazione monofisita, che riconosce nel Cristo la sola natura divina, l'immagine della *Virgo lactans* non può esser caricata di valori teologici (di prova della totale umanità del Cristo) come si è fatto, e va interpretata solo come un elemento di quella apertura sentimentale verso la figura della Vergine che è assai evidente nella chiesa copta fino dai testi più antichi, e che si rifà a quei Vangeli apocrifi di origine orientale che narrano i casi della nascita e dell'infanzia di Gesù. Che qui la Madonna erediti il tesoro di pietà popolare che era stato di Iside è assai probabile, al di fuori di ogni contesa teologica, anche se in funzione teologica è stato impiegato.

I rapporti con la tradizione pagana dell'Egitto non sono, apparentemente, molto profondi nella formulazione dell'ortodossia cristiana, che pure si è giovata di notevoli apporti alessandrini.

Ma se il paganesimo era ormai una esperienza spirituale cristallizzata e incapace di ispirare una sofferta adesione morale, altre religioni erano in Egitto in concorrenza con il messaggio cristiano.

E tanto più pericolose, in certo senso, in quanto spesso lo adoperavano come elemento di struttura del loro sistema, incorporandone atteggiamenti ed assumendone, almeno in tratti, la mitologia. Prima di tutto, gli gnostici. La gnosi è un ampio movimento spirituale caratterizzato dalla sussunzione di elementi di varia origine presentati entro ricche e suggestive formulazioni mitologiche, che vedono comunque l'uomo come protagonista di una



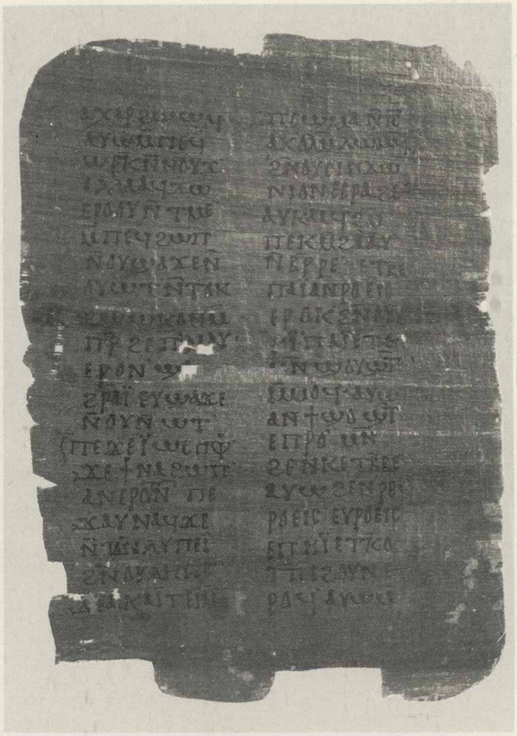


338. I Santi cavalieri cristiani hanno precisi e forse (almeno in parte) determinanti predecessori negli Dei cavalieri assai popolari nell'Egitto ellenistico. In questo pannello i due cavalieri affrontati con una immagine di Horo al centro sono qualificati come i Dioscuri dai due astri sul loro capo (si ricordino i lucida sidera *oraziani).*

situazione cosmica in cui una scintilla divina, imprigionata per una serie di cadute entro la materia mondana, deve cercare di riscattarsi dalla contaminazione di cui tale materia l'ha macchiata. È la cognizione (*gnosis*) di questo complesso stato che offre il punto di partenza per la salvezza. In questo quadro estremamente generale c'è posto per numerose varianti e narrazioni specifiche, con precise descrizioni dei modi della caduta e delle vie della redenzione. L'impostazione paolina del cristianesimo come momento di salvataggio dell'umanità da una caduta originaria attraverso l'espiazione della colpa umana da parte di un uomo che è dio può facilmente essere trasposta nella visione gnostica – anche se poi l'impostazione generale resterà altra. Proprio in Egitto Valentino e Basilide han dato le prime formulazioni di un modo di pensare gnostico che si aggrega elementi cristiani. Ma può essere interessante ricordare che elementi gnostici sono presenti in una serie di scritti giuntici per lo più in greco, e talvolta in latino, attribuiti all'insegnamento di quello Hermes Trismegistos («Tre volte grandissimo») che è la denominazione greca del dio egiziano della sapienza, Thot. Tali libri sono stati considerati dalla tradizione cristiana come una rivelazione parallela a quella biblica, e Hermes con Mosé sono stati celebrati come i due fondatori precristiani della legge. Ma oltre che per tale tortuosa via e oltre che per le confutazioni che degli gnostici danno i Padri della Chiesa nel V secolo, la presenza e l'importanza di questa esperienza religiosa è stata testimoniata appieno dalla scoperta nel villaggio altoegiziano di Nag Hammadi (l'antica Chenoboskion) di una intera biblioteca di opere gnostiche, tutte redatte in copto, che hanno aperto una nuova epoca nello studio dello gnosticismo, noto alla fine nei suoi testi originali e non più intuito dietro riecheggiamenti e confutazioni.

Un simile caso di concorrenza al cristianesimo e di assunzione di parte delle sue impostazioni che proprio in Egitto può essere toccato con mano è quello della religione di Mani. Religione di origine esplicitamente persiana, ma programmaticamente universale e che dichiaratamente eredita elementi zoroastriani, buddisti, cristiani.

Anch'essa drammaticamente conscia della tensione fra il Bene e il Male, della necessità di salvare il divino che è nell'uomo e della necessità di identificare nella loro essenza e nelle loro manifestazioni l'uno e l'altro. Anche il manichesimo ha una sua complessa mitologia, e la sua esperienza così umana e reale della lotta fra due realtà di cui ciascuno è conscio gli ha dato una grande diffusione anche nel mondo cristiano (si pensi a Sant'Agostino, che prima di esser cristiano fu manicheo), di cui non si sentiva il rivale ma solo il continuatore e perfezionatore. Di questa religione concorrente il cristianesimo ci aveva salvato solo le confutazioni ma non i testi: ed anche in questo caso è proprio dall'Egitto che una biblioteca di testi autentici della chiesa manichea ci ha portato il messaggio originale di Mani tradotto in copto, e prova così della sua diffusione nella Valle del Nilo.



340. Un'altra pagina di papiro dà parte del testo copto del «Vangelo di Nicodemo», uno degli apocrifi più diffusi, che narra il Giudizio e la Passione di Cristo, nonchè la sua discesa al Limbo. Gli apocrifi sono numerosi in Egitto, e fiancheggiano con la loro presenza la diffusione dei Vangeli canonici.

Quanto di queste esperienze non canoniche si colorisca il cristianesimo egiziano ci è mostrato da una serie di testi e di monumenti assai peculiare, connessi con il fiorire della magia. La tradizione magica in Egitto è assai antica, e come maghi gli Egiziani appaiono spesso nella tradizione classica e in quella biblica. In età greca la vecchia tradizione nonché spegnersi si era rinvigorita con elementi di altra origine cultuale e aveva scritto tanto in demotico che nella lingua dei Greci i suoi testi; e anzi, proprio in ambienti di magia (dove l'esattezza della pronuncia delle formule è garanzia di efficacia) erano avvenuti i primi esperimenti di trascrizione in alfabeto greco di testi egiziani (il cosiddetto «copto antico»).

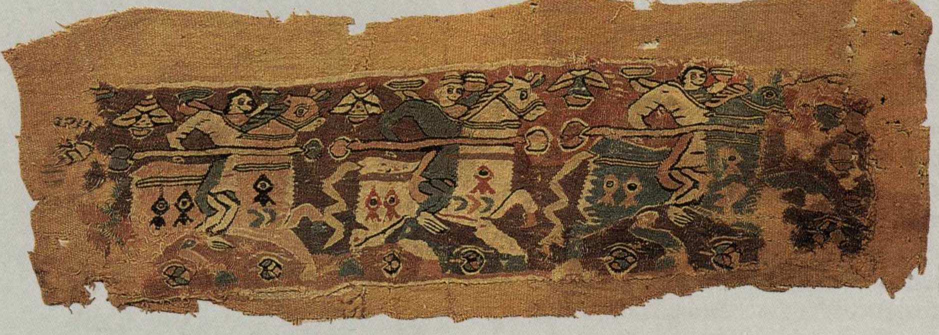
In età cristiana l'atteggiamento magico non muore, e amuleti, formule e addirittura raccolte di formule ne manifestano l'importanza e la frequenza dell'impiego. Gemme intagliate con figurine di curiose divinità servono come amuleti: si sogliono

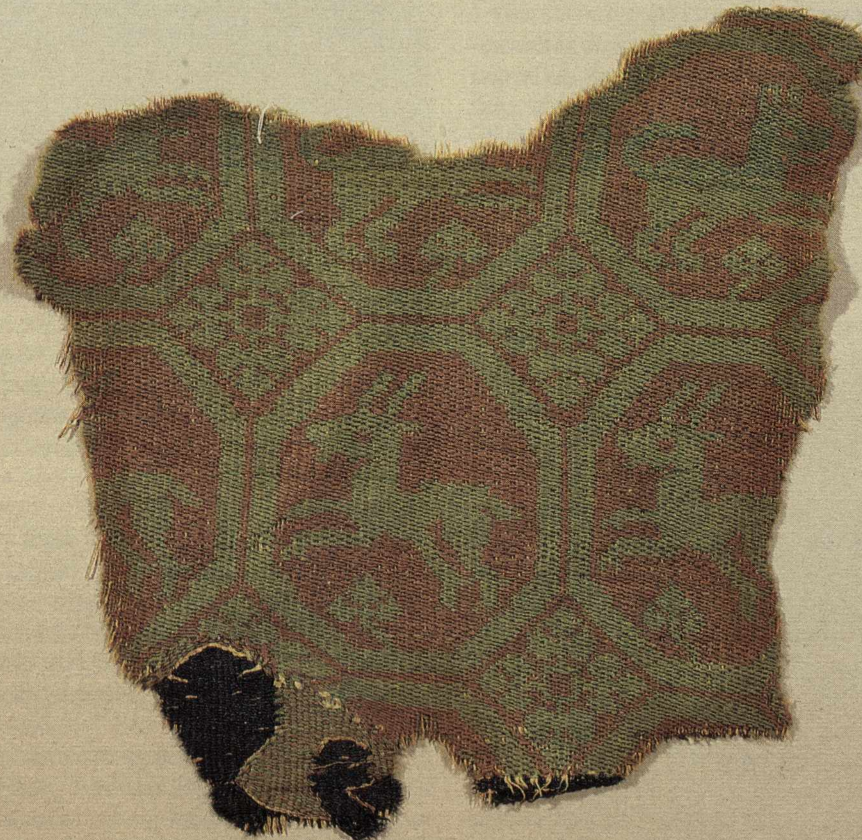
339. Fra i papiri torinesi è interessante questa pagina che riporta parte di una «Vita» in copto di Sant'Atanasio, il vescovo alessandrino che ha tenacemente e vigorosamente combattuto l'arianesimo. La letteratura copta è nella massima parte letteratura confessionale, e dà ampia parte ai testi agiografici che in certo modo sono quelli che possono offrire pretesto a spunti narrativi di ogni genere.

chiamare gemme gnostiche, e in alcuni casi certamente lo sono, come è provato dai nomi di personaggi della mitologia gnostica che vi appaiono; ma spesso vi è nominato Iao, cioè il Dio degli Ebrei, e c'è perfino la rappresentazione del Cristo sulla croce. E così i testi magici riuniscono leggende sacre pagane, tipicamente di ambito osiriaco, e narrazioni di fatti di Gesù ignoti da altre fonti, e ampi squarci di mitologia gnostica che mostrano quanto fosse penetrato l'insegnamento di questi anche in ambito popolare. La speculazione teologica cristiana o altra, che così vivacemente è fiorita in Egitto, e insieme la tendenza neoplatonica a rivalutare la magia (non si dimentichi che Plotino e Proclo sono egiziani) divengono banale prassi, non sempre rivolta a buoni fini, in un ambiente che le rievoca ad orecchio.

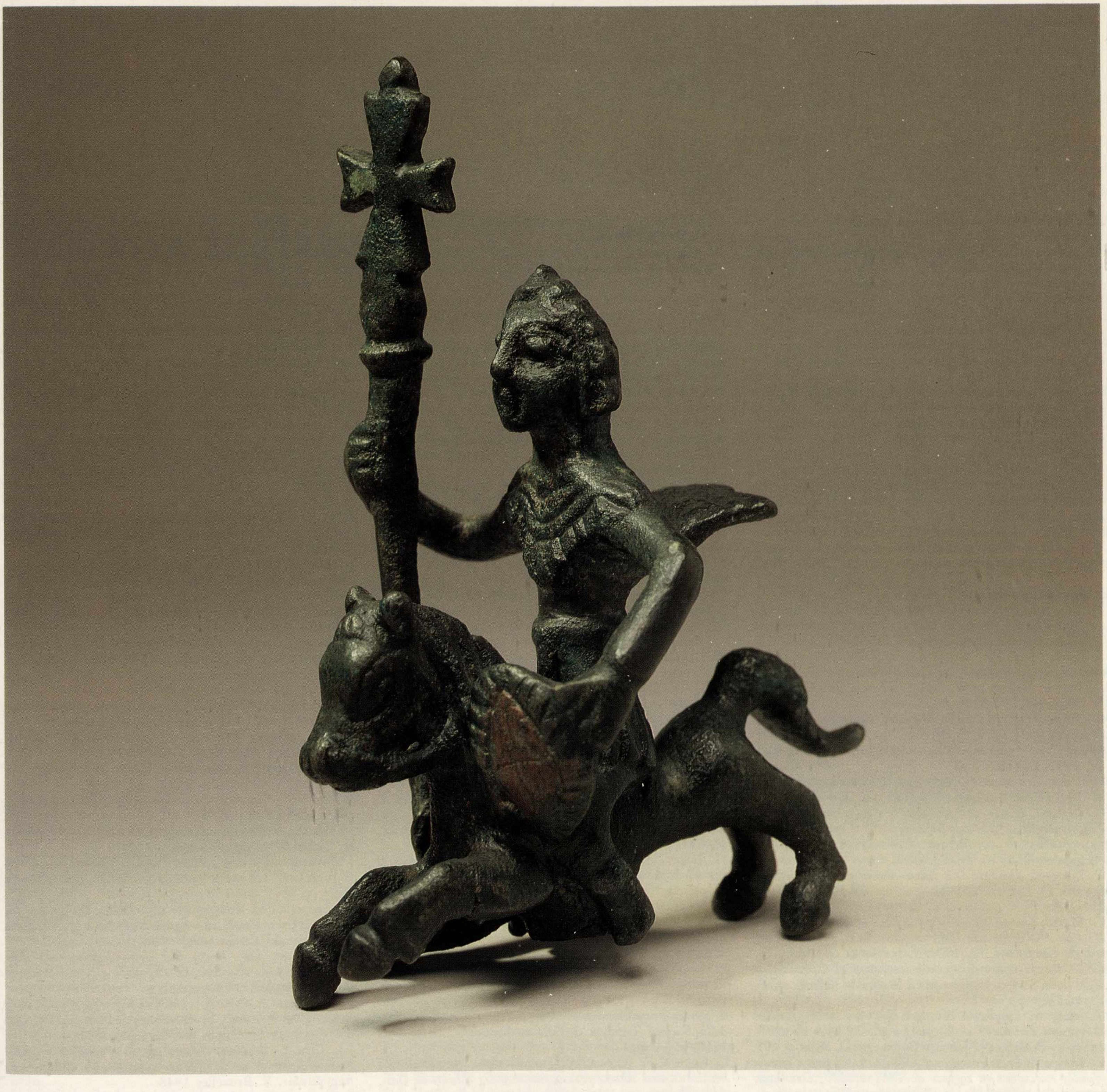
Ma anche di questo è fatto il cristianesimo egiziano. Così come è fatto di una letteratura di edificazione che privilegia i racconti miracolosi dei santi, con uno schietto gusto del romanzesco, o del culto delle reliquie che son talvolta portate in luoghi dove debbono contrastare vecchi culti pagani. Quelle di San Mena venerate non lontano da Alessandria son state meta di pellegrinaggi testimoniati da tipiche fiaschette con le quali si riportava l'acqua santa del luogo e che si trovano per tutto il bacino del Mediterraneo (non per nulla si è parlato, per questo santuario, di una «Lourdes del deserto»).

L'Egitto, paese di antica e celebrata pietà, abbandonando e anzi rinnegando i suoi dei millenari, ha accettato quella esperienza religiosa che andava diffondendosi per tutto l'impero di cui faceva parte. Ma l'ha saputa rivivere con la stessa intensità con cui aveva vissuto la sua esperienza più antica, e ha saputo imprimerle il suo specifico marchio. La chiesa copta ha saputo mantenere nei secoli la sua individualità nel coro delle altre chiese cristiane.





341, 342. Più tarde di quelle precedentemente illustrate sono questa stoffa con cavalieri assai stilizzati e quella a medaglioni geometrici che racchiudono immagini di capridi: esse testimoniano il perpetuarsi di questa attività — apparentemente tipica dei Copti — ancora in età islamica.



343. Il vivace bronzetto mostra un cavaliere che, nel suo galoppare al vento, porta una vistosa insegna ornata da una croce. È certo uno dei numerosi Santi cavalieri venerati in Egitto, ma non è facile dire quale in mancanza di precise notizie o elementi sussidiari.

Bibliografia

Religiosità e pratiche funerarie nell'Egitto prima dei Faraoni

E.J. Baumgartel, *The Cultures of Prehistoric Egypt*, 2 voll., Oxford 1960 (seconda ed.).

G. Brunton-G. Thompson, *The Badarian Civilisation*, London 1928.

P. Derchain, *La religione egiziana*, in *Le religioni in Egitto, Mesopotamia e Persia*, a cura di H.G. Puech, Bari 1988.

R. Fattovich, *Two Predynastic Decorated Vases from Hammamiya (Upper Egypt)*, in «Oriens Antiquus», 17, 1978, fasc. 3, pp. 200-202.

W. Helck, *Untersuchungen zur Thiniten Zeit*, in «Ägyptologische Abhandlungen», 45, Wiesbaden 1987.

R. Paribeni, *Scavi nella necropoli di El-Hammamiye*, in «Egiptus», XX, n. 4, 1940, pp. 277-293.

W.M.F. Petrie, *Naqada and Ballas*, London 1896.

W.M.F. Petrie, *Prehistoric Egypt*, London 1920.

W.M.F. Petrie, *Prehistoric Egypt with Corpus of Prehistoric Pottery and Palettes*, London 1921.

D.G. Trigger-B.J. Kemp-D. O'Connor-A.B. Lloyd, *Ancient Egypt. A Social History*, Cambridge 1983.

P.J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines*, «Royal Anthropological Institute Occasional Paper», n. 24, London 1968.

L'area archeologica di Gebelein

U. Bouriant, *Petits monuments et petits textes recueilles en Egypte*, in «Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne», IX, 1887, p. 82, n. 51.

S. Curto, *Gebelein: prospettive di ricerca*, in *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, Le Caire 1985, pp. 168-175.

G. Farina, *Notizie sugli scavi a Gebelein*, in «Aegyptus», X, 1930, pp. 291-294.

G. Farina, *Gli scavi della Missione Egittologica Italiana in Egitto, 1934-1937*, in «Oriente Moderno», XVII, 1937.

Fouilles de l'Université de Turin, in «Chronique d'Egypte», 12, 1937, p. 168.

H. Fraser, *El Kab and Gebelein*, in «Proceedings of Society of Biblical Archaeology», XV, 1893, p. 496.

G. Galassi, *L'arte del più antico Egitto nel Museo di Torino*, Roma 1955, pp. 5-42.

Les fouilles de la Mission Italienne, in «Chronique d'Egypte», X, 1930, pp. 233-234.

C. Lortet-C. Gaillard, *La faune momifiée de l'ancienne Egypte*, II, Lyon 1905, III serie pp. 29-36, V serie pp. 225-238.

G. Marro, *Les nécropoles égyptiennes et les fouilles de la Mission Archéologique Italienne*, in «Annales de l'Université de Grenoble», 32, 1921, 2, pp. 5-48.

G. Marro, *L'esplorazione delle necropoli di Gebelein*, in «Atti della Società Italiana per il Progresso delle Scienze», Pavia 1929, pp. 3-47.

G. Maspero, *Rapport à l'Institut Egyptien sur les fouilles et travaux exécutées en Egypte pendant l'hiver de 1885-1886*, in «Bulletin de l'Institut Egyptien», II, 1886, p. 199.

G. Maspero, *Premier rapport à l'Institut Egyptien sur les fouilles exécutées en Egypte de 1881 à 1885; Deuxième rapport à ..., 1885-1886*, in «Bibliothèque Egyptologique», 1, 1893, pp. 211-214 e 231-232.

J. de Morgan, *Compte rendu des travaux archéologiques effectués par le Service des Antiquités de l'Egypte et par les savants étrangers pendant les années 1892-1893*, Le Havre 1894, p. 30.

J. de Morgan, *Report on excavations made in Upper Egypt during the Winter 1907-1908*, in «Annales du Service des Antiquités de l'Egypte», XII, 1912, p. 49.

B. Porter-R.L.B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, Paintings-V*, Oxford 1937, pp. 162-164.

A. Roccati, *Ritorno a Gebelein*, in «Bollettino della Società Piemontese di Antichità e Belle Arti», n.s. XXVII-XXIX, 1973-1975, p. 26 sgg.

E. Schiaparelli, *La missione italiana a Ghebelein*, in «Annales du Service des Antiquités de l'Egypte», XXI, 1921, pp. 126-128.

G. Steindorff, *Grabfunde des Mittleren Reiches in den Königlichen Museen zu Berlin*, II. *Der Sarg des Sebk-o. Ein Grabfund aus Gebelein*, Berlin 1901, pp. 11-34.

Trouvaille d'une peinture à Gebelein, «Chronique d'Egypte», 8, 1933, pp. 107-109.

D. Wildung, *Gebelein*, in *Lexikon der Ägyptologie*, II, Wiesbaden 1977, pp. 447-449.

I siti regali: Eliopoli e Giza

A. Badawy, *A monumental gateway for a temple of Sety I: an ancient model restored*, in *Miscellanea Wilbouriana*, The Brooklyn Museum 1972, p. 1 sgg.

G. Botti-P. Romanelli, *Le sculture del Museo Egizio Gregoriano*, Città del Vaticano 1940, nn. 82-84.

S. Curto, *Gli scavi italiani a el-Ghiza (1903)*, Roma 1963.

S. Curto, *Un naos di Sethi I*, in «Oriens Antiquus», XIII, 1974, p. 40 sg.

S. Curto, *L'Egitto antico. Storia e archeologia*, Torino 1984.

L. Habachi, *I segreti degli obelischi*, Roma 1978.

S. Hassan, *Excavations at Giza*, 10 voll., Kairo 1922-1960.

H. Junker, *Gisa*, 12 voll., Wien 1944-1955.

L. Kemp, *Heliopolis*, in *Lexikon der Ägyptologie*, II, Wiesbaden 1977.

K. Kromer, *Siedlungsfunde aus dem frühen Alten Reich in Giseh*, in «Österreichische Ak. Wiss., Phil. Hist. Kl., Denkschr.», 136, Wien 1978.

J. Leclant, *Fouilles et travaux en Egypte, 1948-1950*, in «Orientalia», n.s., 20, 1951, p. 1 sgg.

B. Porter-R. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, III, 1. *Memphis*; IV. *Lower and Middle Egypt*, Oxford 1974.

G.A. Reisner, *A history of the Giza necropolis*, I, Cambridge (Mass.) 1942.

G.A. Reisner-W.S. Smith, *A history of the Giza necropolis*, II, Cambridge (Mass.) 1955.

H. Ricke, *Das hohe Sand in Heliopolis. Eine Inventartafel aus Heliopolis im Turiner Museum*, in «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde», 71, 1935.

E. Scamuzzi, *Fossile eocenico rinvenuto in Eliopoli*, in «Atti della Società Piemontese d'Archeologia e Belle Arti», Torino, 1974, p. 4 sgg.

W.S. Smith, *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, London 1946, p. 133 sgg.

W.S. Smith, *The Art and Architecture of ancient Egypt*, Penguin Books, 1958.

C. Socin, *Fossile eocenico rinvenuto in Eliopoli*, in «Atti della Società Toscana di Scienze Naturali», LIII, Pisa 1918, p. 11 sgg.

C. Socin-C.F. Parona, *Ragguaglio sopra ossami fossili trovati in una tomba presso Antaeopolis (Monti di Gau, Alto Egitto)*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», LIII, 1918, p. 219 sgg.

Zaki Nour, *The Cheops boats*, Kairo 1960.

C.M. Zivie, *Gisa*, in *Lexikon der Ägyptologie*, II, Wiesbaden 1977.

Gli edifici religiosi e la necropoli di Gebelein nel terzo millennio a.C.

AA.VV., *Un siècle de fouilles françaises en Egypte 1880-1980*, Paris 1981, pp. 55-80.

S. Curto, *Nota su un rilievo proveniente da Gebelein nel Museo Egizio di Torino*, in «Aegyptus», 33, 1953, pp. 105-124.

S. Curto, *I contributi all'egittologia di Pietro Barocelli, Giovanni Marro, Michele Pizzio, Virginio Rosa*, in «Bollettino della Società Piemontese di Antichità e Belle Arti», n.s. XXVII-XXIX, 1973-1975, p. 26 sgg.

E. D'Amicone, *Arte minore nel Museo Egizio di Torino*, in *Egitto e società antica* (Atti del Convegno), Torino 1984, pp. 27-40.

A. M. Donadoni Roveri, *I sarcofagi egizi dalle origini alla fine dell'Antico Regno*, Roma 1969, nn. B41, C39, C40-42, pp. 126, 171-173, tavv. XII, 1, XIV, 1-2, XV, 1-2, XXXVII, 1.

L. Habachi, *Tavole d'offerta, are e bacili da libagione nn. 22001-22067*, Torino 1977, p. 20.

A. Minault-Gout, *Rapport préliminaire sur la troisième campagne de fouilles du mastaba II à Balat (oasis de Dakhla)*, in «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», 81, 1981, pp. 207-214, tavv. XLVII B-C.

Ahmed M. Moussa-H. Altenmüller, *The tomb of Nefer and Ka-Hay*, Mainz 1971.

P. Posener-Krieger, *Les papyrus de Gébélein. Remarques préliminaires*, in «Revue d'Egyptologie», 27, 1973, pp. 211-221.

A. Roccati, *Una tabella lignea inscritta da Gebelein*, in «Rivista di Studi Orientali», XLV, 1971, pp. 1-10.

Gebelein e Asiut tra Primo Periodo Intermedio e Medio Regno

D. Arnold, *Zur frühen Namensform des Königs Mntw-htp Nb-hpt-R'*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo», Band 24, Wiesbaden 1969, pp. 38-42.

D. Arnold, *Der Tempel des Königs Mentuhotep von Deir el-Bahari*, 3 voll., Mainz am Rhein 1974, 1981.

J. von Beckerath, *Abriss der Geschichte des Alten Aegypten*, München-Wien 1971.

J. von Beckerath, *Mentuhotep II*, in *Lexikon der Ägyptologie*, Band IV, Wiesbaden 1982, coll. 66-68.

H. Beinlich, *Assiut*, in *Lexikon der Ägyptologie*, Band I, Wiesbaden 1975, coll. 489-495.

H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, pp. 203-204.

J . Breasted, *Egyptian Servant Statues*, Washington 1948.

E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1969.

H. Brunner, *Die Anlagen der ägyptischen Felsgräber bis zum Mittleren Reich*, in «Ägyptologische Forschungen», 4, Glückstadt-Hamburg-New York 1936.

H. Brunner, *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut*, in «Ägyptologische Forschungen», 5, Glückstadt-Hamburg-New York 1937.

E. Chassinat-Ch. Palanque, *Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiout*, in «Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», 24, Le Caire 1911.

J.J. Clére-J. Vandier, *Textes de la Première Période Intermèdiaire et de la XIème dynastie*, in «Bibliotheca Aegyptiaca», X, Bruxelles 1948.

S. Curto, *Gebelein: prospettive di ricerca*, in *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, Bibliothèque d'Etudes IFAO, XCVII/1, Le Caire 1985, pp. 167-175.

S. Curto, *L'antico Egitto nel Museo Egizio di Torino*, Torino 1984.

G. Daressy, *Chapelle de Mentouhotep III à Dendérah*, in «Annales du Service des Antiquités de l'Egypte», 17, Le Caire 1917, pp. 226-236.

S. Donadoni, *La religione dell'antico Egitto*, Milano 1955 e Bari 1959.

S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, Torino 1970.

S. Donadoni, *L'Egitto*, Storia Universale dell'Arte UTET, Torino 1981.

G. Farina, *La pittura egiziana*, Milano 1929.

H.G. Fischer, *The Nubian Mercenaries of Gebelein during the First Intermediate Period*, in «Kush», 9, 1961, pp. 44-80.

H.G. Fischer, *Further Remarks on the Gebelein Stelae*, in «Kush», 10, 1962, pp. 333-334.

L. Habachi, *King Nebhepetre Menthuhotp: His Monuments, Place in History, Deification and Unusual Representations in the Form of Gods*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo», Band 19, Wiesbaden 1963, pp. 16-52.

L. Habachi, *Tavole d'offerta, are e bacili da libagione, nn. 22001-22067, Catalogo generale del Museo Egizio di Torino*, Serie II. *Collezioni*, Torino 1977.

P. Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire, Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire*, Le Caire 1904-1906.

E. Leospo, *Un cantiere torinese: la tomba dipinta di Gebelein*, in *Egitto e società antica*, Milano 1984.

E. Leospo, *Note sui principi figurativi dell'arte egizia attraverso le pitture della tomba di Iti*, in «Bollettino della Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti», Nuova Serie XXXVIII-XXXIX-XL-XLI, Torino 1984-1987, pp. 17-28.

G. Marro, *Les nécropoles égyptiennes et les fouilles de la Mission Archéologique Italienne*, in «Annales de l'Université de Grenoble», 32, 2, Grenoble 1921, pp. 5-48.

G. Marro, *L'esplorazione della necropoli di Gebelein*, in «Atti della Società Italiana per il Progresso delle Scienze», Pavia 1929, pp. 3-47.

P.W. Pestman, *Les archives privées de Pathyris à l'époque ptolémaïque*, in «Papyrologica Lugduno-Batava», 14, Leiden 1965, pp. 47-105.

B. Porter-R. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, vol. IV, Oxford 1934, pp. 259-269 e vol. V, Oxford 1937, pp. 162-164.

A. Roccati, *Gebelein nelle lotte feudali*, in «Rivista degli Studi Orientali», XLII, Roma 1967, pp. 65-74.

A. Roccati, *Ritorno a Gebelein*, in «Bollettino della Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti», Nuova Serie XXVII-XXVIII-XXIX, Torino 1973-1975, pp. 26-33.

E. Scamuzzi, *Museo Egizio di Torino*, Torino 1963.

W. Schenkel, *Frühmittelägyptische Studien*, Bonn 1962.

W. Schenkel, *Memphis-Herakleopolis-Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens*, in «Ägyptologische Abhandlungen», Band 12, Wiesbaden 1965.

E. Schiaparelli, *La Missione Italiana a Gebelein*, in «Annales du Service des Antiquités de l'Egypte», XXI, Le Caire 1921, pp. 126-128.

G. Steindorff, *Grabfunde des Mittleren Reiches in den Königlichen Museen zu Berlin*. II. *Der Sarg des Sebk-o. Ein Grabfund aus Gebelein*, Berlin 1901.

J. Vandier, *La famine dans l'Egypte ancienne*, Le Caire 1936.

J. Vandier, *Quelques stèles de soldats de la Première Période Intermédiaire*, in «Chronique d'Egypte», 35, Bruxelles 1943, pp. 22-29.

J. Vandier, *Mo'alla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep*, Le Caire 1950.

D. Wildung, *Gebelein*, in *Lexikon der Ägyptologie*, Band II, Wiesbaden 1977, coll. 447-449.

D. Wildung, *L'âge d'or de l'Egypte. Le Moyen Empire*, Fribourg 1984.

H.E. Winlock, *The Eleventh Egyptian Dynasty*, in «Journal of Near Eastern Studies», 2, 1943, pp. 249-283.

H.E. Winlock, *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes*, New York 1947.

Le stele del Medio Regno

Ägyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin, Leipzig 1901-1924.

W. Barta, *Aufbau und Bedeutung der ägyptischen Opferformel*, Glückstadt-Hamburg-New York 1968.

C.J.C. Bennet, *Growth of the «htp-di-nsw» Formula in the Middle Kingdom*, in «Journal of Egyptian Archaeology», 27, 1941, pp. 77-82 e 44, 1958, pp. 120-121.

P.A.A. Boeser, *Beschreibung der Ägyptischen Sammlung...*, in *Leiden*, II, Den Haag 1909.

S. Bosticco, *Museo Archeologico di Firenze. Le stele egiziane*, I, Roma 1959.

S. Curto, *L'antico Egitto nel Museo Egizio di Torino*, Torino 1984.

D. Dunham, *Naga ed Dêr stelae of the First Intermediate Period*, Boston 1937.

H.G. Evers, *Staat aus dem Stein*, München 1929.

A. Fabretti-F. Rossi-R.V. Lanzone, *Regio Museo di Torino. Antichità Egizie*, I, Torino 1882.

R.O. Faulkner, *The stela of the Master-sculptor Shen*, in «Journal of Egyptian Archaeology», 38, 1952, pp. 3-5.

H.G. Fischer, *Inscriptions from the Coptite nome, Dynasties VI-XI*, Roma 1964.

H.G. Fischer, *Dendera in the Third Millennium B.C. down to the Theban domination of Upper Egypt*, New York 1968.

J. Garstang, *El Arabah. A cemetery of the Middle Kingdom*, London 1901.

E. Gayet, *Musée du Louvre. Stèles de la XIIe dynastie*, Paris 1886.

W.C. Hayes, *The Scepter of Egypt*, I, New York 1953.

Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae ... in the British Museum, London 1911 sgg. (voll. II-IV).

H. Hölbl, *Museo Archeologico Nazionale di Napoli. Le stele funerarie della collezione egizia*, Roma 1985.

T.G.H. James, *Corpus of Hieroglyphic Inscriptions in the Brooklyn Museum*, I, Brooklyn 1974.

J. Janssen, *De Traditioneele Egyptische Autobiografie voor het Nieuwe Rijk*, Leiden 1946.

H. Kees, *Ancient Egypt*, London 1961, pp. 231-251.

O. Koefoed-Petersen, *Les stèles égyptiennes*, Copenhague 1948.

H.O. Lange-H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des mittleren Reiches* (CG), Berlin 1902-1925.

M. Malaise, *La position de la femme sur les stèles du Moyen Empire*, in «Studien zur altägyptischen Kultur», 5, 1977, pp. 183-198.

A. Mariette, *Catalogue général des monuments d'Abydos découverts pendant les fouilles de cette ville*, Paris 1880.

G. Maspero, *Rapport sur une mission en Italie*, in *Recueil de Travaux*, 3, 1882, pp. 103-128.

M. Mogensen, *Stèles égyptiennes au Musée National de Stockholm*, Copenhagen 1919.

M. Mogensen, *La collection égyptienne de la Glyptothèque Ny Carlsberg*, Copenhagen 1930.

T.E. Peet, *The cemeteries of Abydos*, II, London 1914.

B.J. Peterson, *Ägyptische Privatstelen aus dem Mittleren Reiches*, in «Orientalia Suecana», 17, 1968, pp. 11-27.

W.F. Petrie et al., *Abydos*, I-III, London 1922-1924.

K. Pflüger, *The private funerary stelae of the Middle Kingdom and their importance...*, in «Journal of American Oriental Society», 67, 1947, pp. 127-135.

Recensioni al volume di W.K. Simpson, in «Bibliotheca Orientalis», 33, 1976, pp. 324-326 e in «Chronique d'Egypte», 52, 1977, pp. 79-82.

H. Satzinger, *Die Abydos-Stele des 'Ipwy aus dem Mittleren Reich*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo», Band 25, 1969, pp. 121-130.

H. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III*, Leipzig-Berlin 1904.

W. Schenkel, *Memphis-Herakleopolis-Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens*, Wiesbaden 1965.

W.K. Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos*, New Haven-Philadelphia 1974.

J. Spiegel, *Die Götter von Abydos*, Wiesbaden 1973.

W. Spiegelberg-K. Dyroff-B. Pörtner, *Ägyptische Grabsteine und Denksteine aus süddeutschen Sammlungen*, Strassburg 1902-1904.

B.B. Struve, *Studio sulla storia del litorale settentrionale del Mar Nero* (ed. russa), Leningrad 1968, pp. 271-306.

J. Vandier, *Manuel d'archeologie égyptienne*, tome II/1, Paris 1954, pp. 431-449.

Le tombe rupestri dei governatori di Gau el Kebir: Uahkha I, Uahkha II e Ibu

A. Badawi, *A History of Egyptian Architecture*, Berkeley-Los Angeles 1966, pp. 51-59, 127-156.

H. Beinlich, *Qau el-Kebir*, in *Lexikon der Ägyptologie*, Band V, Wiesbaden 1983, c. 48.

E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1969, pp. 19, 150, 167, 169-170, 201.

J. Lipinska, *Deir el Bahari, II. The Temple of Tuthmosis* III. *Architecture*, Varsovie 1977.

E. Naville, *Deir el Bahari I-VI*, London 1894-1908.

E. Naville, *The XIth Dinasty Temple at Deir el-Bahari*, London 1907-1913.

W.M.F. Petrie, *Anteopolis. The Tombs of Qau*, London 1930.

B. Porter-R.L.B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, V, Oxford 1937, pp. 5, 9-16, Map. I.

H. Steckeweh-G. Steindorff, *Die Fürstengräber von Qâu*, Leipzig 1936.

J. Vandier, *Manuel d'archéologie égyptienne*, Paris 1954, pp. 331-347.

Testi religiosi e funerari del secondo millennio a.C.

P. Barguet, *Les textes des sarcophages*, Collana Littératures anciennes du Proche Orient (LAPO), Editions du Cerf, Paris 1984.

A. Barucq-F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Egypte ancienne*, Collana Littératures anciennes du Proche Orient (LAPO), Editions du Cerf, Paris 1980.

S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, Torino 1970.

J.C. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte*, Collana Littératures anciennes du Proche Orient (LAPO), Editions du Cerf, Paris 1972.

L. Habachi, *Nia, The wcb-Priest and Door-Keeper of Amun-of-the Hearing-Ear*, in «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», 71 (1972), pp. 67-85.

L. Habachi, *Tavole d'offerta, are e bacili da libagione*, in *Catalogo generale del Museo Egizio di Torino*, Serie II. *Collezioni*, Torino 1977.

A. Roccati, *Papiro ieratico 45003. Estratti magici e rituali del primo Medio Regno*, in *Catalogo generale del Museo Egizio di Torino*, Serie I. *Monumenti e Testi*, Torino 1970.

M. Tosi-A. Roccati, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina*, in *Catalogo generale del Museo Egizio di Torino*, Serie II. *Collezioni*, Torino 1972.

La Valle delle Regine

AA.VV., *Wall Paintings of the Tomb of Nefertari. Scientific Studies for their Conservation*, First Progress Report, July 1987. A Special Publication of the ASAE, Le Caire 1987 (A Joint Project of the Egyptian Antiquities Organisation and the Getty Conservation Institute).

F. Abitz, *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne*, in «Orbis Biblicus et Orientalis», 72, Freiburg-Göttingen 1986.
F. Ballerini, *Notizia sommaria degli scavi della Missione Archeologica Italiana in Egitto - 1903*, ed. litografata da testo manoscritto, Torino 1903.
P. Barguet, *Le Livre des Morts des Anciens Egyptiens*, Paris 1967.
G. Botti-T.E. Peet, *Il Giornale della necropoli di Tebe*, fasc. I-II, Torino 1928.
C. Campbell, *Two Theban Queens, Nefert-Ari and Ty-ti, and their Tombs*, London 1903.
C. Campbell, *Two Theban Princes, Kha-em-Uast and Amen-Khepeshf, sons of Ramesses III-Menna, a Land-Steward, and their Tombs*, London 1910.
J. Černy-Ch. Desroches Noblecourt-M. Kurz, *Graffiti de la Montaigne Thébaine, Centre de Documentation et d'Études sur l'Ancienne Égypte*, Le Caire 1969-1970.
S. Curto, *Un Egittologo comasco: Francesco Ballerini*, in «Rivista Archeologica dell'Antica Provincia e Diocesi di Como», 135, Como 1954, pp. 35-51.
A.M. Donadoni Roveri, *La Valle dei Re*, Collana Documenti d'Arte, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1981.
E. Dondelinger, *Der Jenseitsweg der Nofretari. Bilder aus dem Grab einer ägyptischen Königin*, Graz 1973.
L. Habachi, *Lids of the Outer Sarcophagi of Merytamen and Nefertari, Wives of Ramesses II*, in *Festschrift zum 150 jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums, Staatliche Museen zu Berlin, Mitt. aus der Äg. Sammlung*, VII, Berlin 1974, pp. 105-112, tavv. 10-12.
E. Hornung, *Das Grab einer ägyptischen Königin*, in «Bibliotheca Orientalis», 32, 1975, pp. 143-145.
E. Hornung, *Tal der Könige. Die Ruhestätte der Pharaonen*, Zürich 1982.
K.A. Kitchen, *The Twentieth Dynasty Revisited*, in «The Journal of Egyptian Archaeology», 68, 1982, pp. 116-125.
Ch. Leblanc, *Ta Set Neferou. Une nécropole de Thèbes-Ouest et son histoire*, Thèse de doctorat, Université de Lyon II, Lyon 1987 (non pubblicata).
Ramses Le Grand, Catalogo della mostra, Galeries Nationales du Grand Palais, Paris 1976.
P. Ronsecco, *La tela funebre della principessa Ahmose. Scavi nel Museo di Torino*, VI, in «Oriens Antiquus», 14, 1975, pp. 147-152.
E. Schiaparelli, *Relazione sui lavori della Missione Archeologica Italiana in Egitto (anni 1903-1920)*, I. *Esplorazione della «Valle delle Regine» nella necropoli di Tebe*, Torino 1923; II. *La tomba intatta dell'architetto Cha nella necropoli di Tebe*, Torino 1927.
G. Thausing-H. Goedicke, *Nofretari. Eine Dokumentation der Wandgemälde ihres Grabes*, Graz 1971.
E. Thomas, *The Four Niches and Amuletic Figures in Theban Royal Tombs*, in «Journal of the American Research Center in Egypt», 3, 1964, pp. 71-78.
E. Thomas, *The Royal Necropoleis*, Princeton 1966.

I culti popolari di Deir el Medina

L.M. Bierbrier, *The Tomb-Builders of the Pharaohs*, London 1982.
C. Bonnet-D. Valbelle, *Lee village de Deir el Médineh: étude archéologique*, in «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», 76, 1976, pp. 317-342.
B. Bruyère, *Rapport sur les fouilles de Déir el Médineh* (Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale), 19 voll., Le Caire 1922-1953.
B. Bruyère, *Mert Seger à Déir el Médineh*, «MIFAO», LVII, Le Caire 1930.
J. Černý, *Le culte d'Aménophis Ier chez les ouvriers de la nécropole thébaine*, in «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», XXVII, 1927, pp. 159-203.
J. Černý, *L'identité des Serviteurs dans la Place de la Vérité et des ouvriers de la nécropole royale de Thèbes*, in «Revue de l'Egypte Ancienne», II, 1929, pp. 200-209.
J. Černý, *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, Bibliothèque d'Etude, t. L, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1973.
J. Černý-A.A. Sadek, *Graffiti de la Montagne Thébaine*, Le Caire 1970-1974.
R.J. Demarée-J.J. Janssen, *Gleanings from Deir el-Medîna*, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden 1982.
R.J. Demarée, *The 3h ikr n R'-Stelae on Ancestor Worship in Ancient Egypt*, Universiteit vam Amsterdam, Leiden 1983.
S. Donadoni, *La religione dell'antico Egitto*, Bari 1959.
A. Fornari-M. Tosi, *Nella Sede della Verità. Deir el Medina e l'ipogeo di Thutmosi III*, Milano 1987.
F. Friedman, *On the Meaning of some anthropoid busts from Deîr el Medîna*, in «The Journal of Egyptian Archaeology», 71, 1985, pp. 82-97.
M. Gitton, *L'épouse du dieu Ahmes Néfertary*, Paris 1975.
G. Gunn, *The Religion of the Poor*, in «The Journal of Egyptian Archaeology», III, 1916, pp. 81-94.
R.V. Lanzone, *Dizionario di Mitologia Egizia*, 3 voll., Torino 1881-1885, ed un quarto volume a cura di M. Tosi, Amsterdam 1974.
G. Posener, *Amon juge du pauvre*, in «Beiträge zur Ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde», Heft 12, Wiesbaden 1971, pp. 59-63.
A. Roccati, *Per un capace spirito di Ra*, in *Hommage à la mémoire de Serge Sauneron*, vol. I, Le Caire 1979, p. 281.
R. Stadelmann, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden 1967.
M. Tosi, *La cappella di Maia*, Quaderno del Museo Egizio di Torino, 4, Torino 1972.
M. Tosi, *Una stirpe di pittori a Tebe*, Quaderno del Museo Egizio di Torino, 7, Torino 1972.
M. Tosi, *Scavi nel Museo Egizio di Torino. VIII. Un nuovo documento da Deir el Medina*, in «Oriens Antiquus», XIV, 1975, n. 2, pp. 137-143.
M. Tosi, *Scavi nel Museo Egizio di Torino. XII. Un nuovo documento da Deir el Medina*, in «Oriens Antiquus», XXIII, 1984, n. 1, pp. 121-122.
M. Tosi-A. Roccati, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina, n. 50001-50262*, Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie II, Collezioni, I, Torino 1972.
D. Valbelle, *Satis et Anoukis*, Mainz 1981.
D. Valbelle, *Les ouvriers de la Tombe. Déir el Médineh à l'époque ramesside*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1985.
J. Vandier, *Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétepet*, in «Revue d'Egyptologie», XVI-XVII-XVIII, Paris 1954.
J. Vandier-J. Abbadie, *Catalogue des ostraca figurés de Déir el Médineh*, in «Documents de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», II, 4 fasc., Le Caire 1936-1959.
C. Vandersleyen, *La statue d'Amenophis Ier (Turin 1372)*, in «Oriens Antiquus», XIX, 1980, pp. 133-137.
E.F. Wente, *Two Ramesside Stelae pertaining to the Cult of Amenophis I*, in «YNES», XXII, 1963, n. 1, pp. 30-36.

La mummificazione e l'imbalsamazione

AA.VV., *La Momie de Ramsès II. Contribution scientifique à l'Egyptologie*, Paris 1985.
Erodoto, *Storie*, a cura di G. Metri, Milano 1959.
A. Fabretti-F. Rossi-R.V. Lanzone, *Catalogo: Regio Museo di Torino, ordinato e descritto - Antichità Egizie*, Torino, I, 1882; II 1888.
R. Grilletto, *Gli Egiziani e la mummificazione*, Torino 1974.
R. Grilletto, *La stature des Anciens Egyptiens d'Asiut et de Gebelein (Haute Egypte)*, in «L'Anthropologie», t. 83, n. 3, 1979, pp. 455-459.
R. Grilletto, *La splendida vita delle mummie*, Milano 1987.
J.P. Laur, *Données nouvelles sur la momification dans l'Egypte ancienne*, Il Cairo 1955.
P.A. Leca, *Les Momies*, Paris 1976.
A. Lucas-J. Harris, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, London 1962.
S. Sauneron, *Rituel de l'embaumement*, Il Cairo 1952.
G.E. Smith-W.R. Dawson, *Egyptian Mummies*, New York 1924.

I libri funerari del Nuovo Regno

G. Allen, *The Egyptian Book of the Dead*, Chicago 1960.
P. Barguet, *Le Livre des Morts des anciens Egyptiens*, Paris 1967.
W. Budge, *The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day*, London 1898.
S. Donadoni, *La religione dell'antico Egitto*, Bari 1957.
R. Lepsius, *Das Totenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin*, Leipzig 1842.
E. Naville, *Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, Berlin 1886.
W. Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, Leiden 1881.

Piccoli oggetti funerari nelle varie epoche

C. Andrews, *Egyptian Mummies*, London 1984.
C. Bonner, *Studies in magical amulets chiefly graeco-egyptian*, London 1950.
G. Bosse, *The use of disc beads*, in «The Journal of Egyptian Archaeology», 61, London 1975.
J. Breasted, *Egyptian servant statues*, Washington 1948.
W. Budge, *The Mummy*, Cambridge 1948.
S. Curto, *Scavi italiani a el-Ghiza*, Roma 1963.
S. Curto, *News of Kha and Meryt*, in «The Journal of Egyptian Archaeology», 54, London 1969.
B. De Rachewiltz, *Il libro dei morti - Il papiro di Torino*, Milano 1978.
C. Desroches Noblecourt, *Concubines du mort*, «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», LIII, Le Caire 1953.
C. Desroches Noblecourt, *Tutankhamen*, Milano 1963.
S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, Torino 1970.
S. Donadoni, *Le statuette servili egiziane*, in *Cultura dell'Antico Egitto*, Roma 1986.
E. Feucht, *Pektorale nichtköniglicher Personen*, Wiesbaden 1971.
W. Hayes, *The scepter of Egypt*, New York 1953.
L. Kákosy, *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Modena 1985.
P.A. Leca, *Les Momies*, Paris 1976.
M. Raven, *Papyrus sheaths and Ptah-Sokar-Osiris statues*, in «Oudheidkundige Mededelingen van het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden», 1978.

Sarcofagi, stele e papiri funerari del Terzo Periodo Intermedio e dell'Età Tarda

S. Bosticco, *Museo Archeologico di Firenze. Le stele egiziane*, I-III, Roma 1959-1972.
E. Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher*, Zürich-München 1972.
E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich-München 1979.
P. Munro, *Die spätagyptischen Totenstelen*, in «Ägyptische Forschungen», 25, 1973.

A. Niwinski, *Studies in the decoration of the coffins of the priests of Amun from Thebes (21 Dynasty)*, in *Theben*, vol. 5, Mainz 1988 (in corso di stampa).
A. Niwinski, *Studies on the illustrated Theban funerary papyri of the 11th and 10th centuries B.C.* in «Orbis Biblicus et Orientalis», Fribourg 1988 (in corso di stampa).
A. Niwinski, *Sarg (vom Neuen Reich bis zum Ende der Spätzeit)*, in *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1985, vol. V, pp. 434-468.
A. Piankoff - N. Rambova, *Mythological Papyri*, Bollingen Series, New York 1957.

Religione e usi funerari in età tolemaica e romana

A. Adriani, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano*, Palermo 1961-1977.
C. Aldred, F. Daumas, Ch. Desroches-Noblecourt, J. Leclant, *L'Egitto del crepuscolo. Da Tanis a Meroe*, Milano 1981.
C. Anti, *Gli scavi della Missione archeologica italiana a Umm al Breighat (Tebtunis)*, in «Aegyptus», 11, 1931.
G. Bagnani, *Gli scavi di Tebtynis*, in «Aegyptus», 14, 1934.
J. Baltrusaitis, *La quête d'Isis*, Paris 1967.
H. Bell, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford 1948.
E. Bevan, *A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, London 1927.
A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, London 1986.
J.H. Breadsted, *Development of religion and thought in Ancient Egypt*, Gloucester 1970.
E. Breccia, *Scavi a Giza ed Ashmunein*, in «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei», serie V, vol. XII, Roma 1903.
E. Breccia, *Monuments de l'Egypte Gréco-romaine I*, Bergamo 1926.
E. Breccia, *Terrecotte greche e greco-egizie del Museo di Alessandria*, Bergamo 1930.
E. Breccia, *Egitto Greco e Romano*, Pisa 1957.
E. Bresciani, *Kom Madi 1977 e 1978. Le pitture del cenotafio di Alessandro Magno*, Pisa 1980.
E. Bresciani, *Dall'Egitto ellenistico all'Egitto cristiano: l'eredità faraonica* in «XXVIII corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina (Ravenna 26/4-8/5 1981)», Ravenna 1981.
E.A.W. Budge, *Osiris. The Egyptian Religion of Resurrection*, New York 1961.
D.J. Crawford, *Kerkeosiris, an Egyptian Village in the Ptolemaic Period*, Cambridge 1971.
F. Cumont, *Les religions orientales dans l'empire romain*, Paris 1929.
S. Curto, *L'antico Egitto nel Museo Egizio di Torino*, Torino 1984.
S. Curto, *Le sculture egizie ed egittizzanti nelle ville Torlonia in Roma*, Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain (E.P.R.O.), CV, Leiden 1985.
S. Curto, *Serapide, dio egiziano ed europeo*, in «Atti della giornata di studio: Dalla Quadrata alla Restaurazione», Brusasco ottobre 1986.
A. Delatte, Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964.
Ph. Derchain, F. De Cenival, H. De Meulenaere et al., *Religions en Egypte hellénistique et romaine* (Colloque de Strasbourg 16-18 Mai 1967), Paris 1969.
S. Donadoni, *La religione dell'antico Egitto*, Milano 1955 e Bari 1959.
S. Donadoni, *Outstanding problems of graeco-roman archaeology* (comunicazione all'International Congress on Egyptology, 5-9 gennaio 1975), Cairo 1975.
S. Donadoni, *Cultura dell'antico Egitto*, Roma 1986.
M. Drew-Bear, *Le nom Hermopolite: toponymes et sites*, in «American Studies in Papyrology», vol. 21, Ann Arbor (Michigan) 1979.
F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, E.P.R.O., XXVI, I-III, Leiden 1973.
F. Dunand-P. Levêque, *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, E.P.R.O., XLVI, Leiden 1975.
F. Dunand, *Religions populaires en Egypte romaine*, E.P.R.O., LXVI, Leiden 1979.
C.C. Edgar, *Greek bronzes. Catalogue Général du Musée du Caire*, Le Caire 1904.
C.C. Edgar, *Graeco-Egyptian Coffins, Masks and Portraits, Catalogue Général du Musée du Caire*, Le Caire 1905.
Egypt and the Hellenistic World, in «Proceedings of the International Colloquium» (Leuven 24-26.5.1982), «Studia Hellenistica», 27, Lovanio 1983.
P.M. Frazer, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972.
S. Gabra, *Chez les derniers adorateurs du Trismegiste. La nécropole de Hermopolis Touna-el-Gebel*, Le Caire 1971.
H. Geremeck, *Karanis, communauté rurale de l'Egypte romaine au IIme et IIIme siècle de notre ère*, Warszaw 1969.
G. Grimm, *Die römischen Mumienmasken aus Ägypten*, Wiesbaden 1974.
G. Grimm-J. Dieter, *Kunst der Ptolemär-und Römerzeit im Ägyptischen Museum Kairo*, Mainz 1975.
Hommage à M.J. Vermaseren, I-III, E.P.R.O., LXVIII, Leiden 1978.
E.M. Husselman, *Karanis excavations of the University of Michigan in Egypt 1928-1935. Topography and Architecture*, Ann Arbor 1979.
G.J.F. Kater Sibbes-M.J. Vermaseren, *Apis. The monuments of the Hellenistic-Roman period from Egypt*, E.P.R.O., XLVIII, I, Leiden 1975.
Monuments from outside Egypt, E.P.R.O., XLVIII, II, Leiden 1975.
E. Leospo, *La Mensa Isiaca di Torino*, E.P.R.O., LXX, Leiden 1978.
M. Malaise, *Les conditions de pénétration et la diffusion des cultes égyptiens en Italie*, E.P.R.O., XXII, Leiden 1972.
M. Modica, *Contributi papirologici alla ricostruzione dell'ordinamento dell'Egitto sotto il dominio greco-romano*, Roma 1976.
S. Morenz, *La Religion égyptienne*, Paris 1962.
W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, I-II, Berlin 1905-1908, Bari 1971.
K. Parlasca, *Repertorio d'Arte dell'Egitto greco-romano*, serie B I, Palermo 1969.
K. Parlasca, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, Wiesbaden 1966.
K. Parlasca, J.E. Berger, R. Pintaudi, *El Fayyum*, Milano 1985.
F. Petrie (Sir), *Roman Ehnasiya*, London 1905.
F. Petrie (Sir), *Roman Portraits and Memphis* (IV), London 1911.
A. Roullet, *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome*, E.P.R.O., XX, Leiden 1982.
T. Rundle Clark, *Mito e simbolo nell'antico Egitto*, Milano 1968.
S. Sauneron, *I preti dell'Antico Egitto*, Milano 1957.
C. Sourdille, *La durée et l'étendue du voyage d'Hérodote en Egypte*, Paris 1910.
A.J. Spencer, *Death in ancient Egypt*, Harmondsworth 1982.
M. Squarciapino Floriani, *I culti orientali ad Ostia*, E.P.R.O., III, Leiden 1962.
V. Tran Tam Tinh, *Le culte d'Isis à Pompei*, Paris 1964.
V. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie*, E.P.R.O., XXVII, Leiden 1972.
V. Tran Tam Tinh, *Isis Lactans*, E.P.R.O., XXXVII, Leiden 1973.
Università di Cambridge: Storia Antica vol. VII/1-2, Le monarchie ellenistiche e l'ascesa di Roma, Milano 1974.
J. Vercoutter (a cura di), *Hommage à la memoire de S. Sauneron 1927-1976, II: Egypt post Pharaohs*, Le Caire 1979.
L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970.

L'avvento del Cristianesimo

A. Badawy, *Coptic Art and Archaeology*, Cambridge (Mass.)-London 1978.
J. Beckwith, *Coptic Sculpture*, London 1936.
P. du Bourguet, *L'art copte*, Baden Baden 1967 (trad. it. *I Copti*, Milano 1969).
A.J. Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, 2 voll., Oxford 1884 (reprint Norwick 1970).
M. Cramer, *Die Totenklage bei den Kopten*, Wien-Leipzig 1941.
M. Cramer, *Das altägyptische Lebenszeich*, Wiesbaden 1955.
M. Cramer, *Archäologische und epigraphische Klassification koptischer Denkmäler*, Wiesbaden 1957.
M. Cramer, *Das christlich-koptische Ägypten einst und heute*, Wiesbaden 1959.
J. Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Paris 1959.
A.J. Festugiere, *Les moines d'Orient*, Paris 1961.
H. Hyvernat, *Les Acts des Martyrs de l'Egypte*, Paris 1886-1887.
J. Leitpold, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums*, Leipzig 1903.
T. Orlandi, *Testi copti*. 1. *Encomio di Atanasio*; 2. *Vita di Atanasio*, Milano-Varese 1968.
T. Orlandi, *Elementi di lingua e letteratura copta*, Milano-Varese 1970.
Palladio, *La Storia Lausiaca*, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink (Fondazione L. Valla), Milano 1974.
F.S. Pericoli Ridolfini, *Alle origini del Monachesimo*, Roma 1966.
H.J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, Stuttgart 1934.
M. Roncaglia, *Histoire de l'Eglise copte*, voll. I-III, Beyrouth, 1966-1969.
F. Rossi, *I papiri copti del Museo Egiziano di Torino trascritti e tradotti da F.R.*, 2 voll., Torino, 1890 - 1892.
F. Rossi, *Cinque manoscritti copti della Biblioteca nazionale di Torino*, Torino 1894.
T. Säve-Söderbergh, *Studien in the Coptic Manichaean Psalm Book*, Uppsala 1949.
C. Schmidt-H.J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, Berlin 1933.
B. Spuler, *Die Koptische Kirche*, in *Handbuch der Orientalistik*, 1, 8, 2 *(Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen)*, Leiden-Köln 1961, pp. 269-308.
Storia della chiesa di Alessandria, testo copto tradotto e curato da T. Orlandi, 2 voll. Milano-Varese 1967-1970.
M. Vandoni-T. Orlandi, *Vangelo di Nicodemo*, 2 voll., Milano-Varese 1966.
Vita di Antonio, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink (Fondazione L. Valla), Milano 1974.

Indice delle illustrazioni

L'indice riporta sia i dati tecnici dei reperti illustrati (numero di inventario, misure, provenienza, collocazione museale) sia i riferimenti bibliografici da cui sono stati tratti i disegni.

1-4. inv. Suppl. 1092, 1091, 1083, 1086
avorio e osso; varie misure
acquisti Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

5. inv. Suppl. 282, 299-302, 294, 298
cuoio, legno, fibre vegetali; varie misure,
lunghezza media frecce 20 cm
acquisti Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

6. inv. Suppl. 643
scisto; 9,6x4,9x0,6 cm
acquisto Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

7. inv. Suppl. 630
scisto; 7,5x0,3 cm
Torino, Museo Egizio, sala III.

8. inv. Suppl. 621, 635
ardesia; 46x9 cm
Torino, Museo Egizio, sala III.

9. inv. Suppl. 358, 376, 4682
pietra; 5x6,1 cm, 5x4,1 cm, 22x15,7 cm
acquisti Schiaparelli e scavi Paribeni
ad Hammamija, 1905
Torino, Museo Egizio, sala III.

10-12. inv. Suppl. 606, 605, 604
ardesia; 17x7 cm, 14x7,5 cm, 15,5x7 cm
acquisti Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

13, 14. inv. Suppl. 611, 615
ardesia; 17x10 cm, 23x12 cm
acquisti Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

15. inv. Suppl. 1834
ardesia; 27x20 cm
acquisto Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

16, 17. inv. Suppl. 1171, 1121
osso; 11,2x3,3 cm, 11x5,5 cm
acquisto Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

18. inv. Suppl. 1041
avorio; altezza totale 12,5 cm
acquisto Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

19. inv. Suppl. 1162
steatite; altezza 11,2 cm
acquisto Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

20. inv. Suppl. 1147, 1150
terracotta; altezza 7 cm e 5 cm
acquisto Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

21. inv. Suppl. 1097, 1098, 1123
avorio e osso; 9,5x2 cm, 9,5x2 cm, 8,5x2 cm
acquisti Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

22, 23. inv. Suppl. 1201, 1075
avorio e osso; 14,4x0,4 cm
acquisti Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

24. inv. Suppl. 1178, 1179
avorio e osso; 8,5x3,9x0,6 cm, 8,6x3,8x0,75 cm
acquisti Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

25, 26. inv. Suppl. 1146
argilla cruda; altezza 25 cm
acquisto Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

27. inv. Suppl. 1068
avorio; altezza 24 cm
acquisto Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

28. inv. Suppl. 1165
avorio; altezza 4,5 cm
acquisto Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

29. inv. Suppl. 1187
terracotta; 12x0,4 cm
acquisto Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

30. inv. Suppl. 1072, 1080
avorio; 13x2,4x2,2 cm, 21x4,3x0,6 cm
acquisti Schiaparelli
Torino, Museo Egizio, sala III.

31. inv. Suppl. 290, 291
cuoio, legno, fibre vegetali; varie misure
Torino, Museo Egizio, sala III.

32. inv. Suppl. 4699, 4700, 4705, 4738
terracotta; varie misure
scavi Paribeni ad Hammamija, 1905
Torino, Museo Egizio, sala III.

33, 34. inv. Suppl. 4853
terracotta; 7x12 cm (coppa), 10x8x5 cm
(misure massime dei crogioli)
scavi Paribeni ad Hammamija, 1905
Torino, Museo Egizio, sale III e VI.

35. disegno di Beppe Moiso, Torino.

36. tavola del Denon «Gebeleyn et les deux montagnes».

37. inv. Suppl. 11111 (piede di letto)
legno; altezza 23,5 cm
inv. Suppl. 11113, 11115, 11116 (recipienti fittili)
ceramica lavorata a mano; altezza 15 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala III (piede di letto)
e depositi (recipienti fittili).

38. disegno di Eliana Santamaria, Torino.

39. disegno di Beppe Moiso, Torino.

40. fotografia Archivio Soprintendenza per le Antichità Egizie, Torino.

41. fotografia Archivio Soprintendenza per le Antichità Egizie, Torino.

42. inv. Suppl. 17138
lino dipinto; larghezza 30 cm (misura frammento)
da Gebelein, scavi Farina 1930
Torino, Museo Egizio, sala III.

43. rielaborazione di Pio Maura da originale
di H. Ricke, *Das hohe Sand in Heliopolis. Eine Inventartafel aus Heliopolis im Turin Museum*, in «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde», 71, 1935, fig. 7.

44. obelisco di Sethi I
granito rosa di Assuan; altezza 23,20 m
Roma, Piazza del Popolo.

45. obelisco di Sesostri I
granito rosa di Assuan; altezza 20,42 m
Eliopoli.

46. obelisco di Ramesse II
granito rosa di Assuan; altezza 634 cm
Roma, Piazza della Rotonda.

47. statua di Tolomeo II Filadelfo
granito rosa; altezza 266 cm
Città del Vaticano, Museo Egizio.

48. inv. Suppl. 2671
calcare; 16,7x13,4 cm
da Eliopoli, scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, sala I
(riproduzione a disegno da W.S. Smith, *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, London 1946).

49. inv. Suppl. 2676
granito bigio e rosa di Assuan; altezza 130 cm
da Eliopoli, scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, Statuario II.

50. inv. Suppl. 2709
arenaria; altezza 27,5 cm
da Eliopoli, scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, sala VII.

51. inv. Suppl. 2761
fossile eocenico di Echinolampus africanus
da Eliopoli, scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, sala VII.

52. inv. Suppl. 2682
ardesia; 29x22 cm (misure originali)
da Eliopoli, scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, sala V
(riproduzione a disegno con integrazioni da H. Ricke, *Das hohe Sand in Heliopolis. Eine Inventartafel aus Heliopolis im Turin Museum*, in «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde», 71, 1935, fig. 7).

53. base di modello di tempio
calcare; 112x86 cm
da Tell el Jahudije
New York, Brooklin Museum.

54. rielaborazione di Pio Maura da un originale
di B. Porter – R. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian...*, Oxford 1974, con aggiornamenti.

55. statua di Chefren
diorite; altezza 168 cm
Il Cairo, Museo Egizio.

56. gruppo statuario di Micerino e regina
ardesia; altezza 142 cm
Boston, Museum of Fine Arts.

57. busto di Ankh-haf
calcare colorato; altezza 51 cm
Boston, Museum of Fine Arts.

58. Grande Sfinge

roccia calcarea, integrata con opera litica; altezza 20 m
El-Giza

59. Tempio della Sfinge
El-Giza

60. inv. Suppl. 1849
calcare; 80x40 cm
da Giza, scavi Schiaparelli, 1903
Torino, Museo Egizio, sala I.

61. inv. Suppl. 1853
calcare; altezza massima 70 cm
da Giza, scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, sala I.

62. inv. Suppl. 1838-1839
granito rosa di Assuan; 186x86 cm, altezza col coperchio 117 cm
da Giza, scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, sala I.

63. inv. Suppl. 1880
granito rosa di Assuan; altezza 12,5 cm
da Giza, scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, sala I.

64, 65. inv. Suppl. 1851-1852
calcare; 72x106 cm
da Giza, scavi Schiaparelli, 1903
Torino, Museo Egizio, Statuario II.

66. schema di edicola funeraria.

67. disegno da W.S. Smith, *The Art an Architecture of ancient Egypt*, Penguin Books, 1958.

68. inv. Suppl. 1876
calcare arenoso; altezza 25 cm
da Giza, scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, Statuario II.

69. inv. Suppl. 1843
calcare; altezza pannelli 48 cm
da Giza, scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, Statuario I.

70. inv. Suppl. 15804 (cassa a cista)
ceramica; lunghezza 84 cm
inv. s.n. (vaso per sepoltura)
ceramica; Ø 80 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1914
Torino, Museo Egizio, Depositi.

71. inv. Suppl. 13966
mummia avvolta in bende; altezza 150 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

72. disegno da G. Brunton, *Qau and Badari*, London 1927-1930, I, tavv. XIII, XVI; II, tavv. LXXVIII, LXXXIX.

73. disegno da J. de Morgan, *Préhistoire Orientale*, Paris 1925-1927, II, fig. 140; G. Brunton, *Mostagedda and the Tasian Culture*, London 1937, tav. LXVIII; G. Brunton, *Qau...*, cit., I, tav. XII.

74. disegno da W. Emery, *Great Tombs of the First Dynasty*, III, Cairo 1954, tav. 49.

75. inv. Suppl. 12341
calcare scolpito; 87x50 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala II.

76. inv. Suppl. 13954
legno stuccato e dipinto; 196x48x43 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

77. fotografia Archivio Soprintendenza per le Antichità Egizie, Torino.

78. pagina del diario di scavo di Virginio Rosa, Archivio Soprintendenza per le Antichità Egizie, Torino.

79. inv. Suppl. 13959 (ciotola)
ceramica lavorata al tornio; Ø 28 cm
inv. Suppl. 13958 (brocca)
ceramica lavorata al tornio; altezza 26 cm
inv. Suppl. 13957 (catino)
ceramica lavorata al tornio; altezza 16 cm
inv. Suppl. 13955 e 13956 (recipienti con beccuccio)
ceramica lavorata al tornio; altezza 23 e 15 cm, Ø 17,5 e 19 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

80. inv. Suppl. 13961, 13963 (corde)
fibre vegetali
inv. Suppl. 13962 («freccie»)
legno
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

81. disegno di Paola Borri Zatteri, Torino.

82. inv. Suppl. 13985 (cofanetto)
legno stuccato e dipinto; altezza 28,8 cm
inv. Suppl. 14050 (rotolo)
lino
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

83. inv. Suppl. 14040
calcite alabastrina; altezza 10,2 cm, Ø 35,2 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

84. inv. Suppl. 13990 (brocca)
ceramica lavorata al tornio; altezza 16,2 cm, Ø 32,5 cm
inv. Suppl. 13991 (catino)
ceramica lavorata al tornio; altezza 20 cm
inv. Suppl. 14038 (recipiente per unguenti)
calcite alabastrina; altezza 14 cm, larghezza massima 10 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

85. inv. Suppl. 13968 (cofano grande)
legno; 30x31,7x55,5 cm
inv. Suppl. 13985 (cofanetto)
legno stuccato e dipinto; altezza 28,8 cm
inv. Suppl. 14040 (vassoio)
calcite alabastrina; altezza 10,2 cm, Ø 35,2 cm
inv. Suppl. 14039 (coppa)
pietra; altezza 7 cm, Ø 20 cm
inv. Suppl. 14041 (poggiatesta)
legno; altezza 19,2 cm; larghezza base 22,5 cm
inv. Suppl. 14043 (sandali)
cuoio; lunghezza 26 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

86. inv. Suppl. 13968 (cofano grande)
legno; 30x31,7x55,5 cm
inv. Suppl. 14043 (sandali)
cuoio; lunghezza 26 cm
inv. Suppl. 14039 (coppa)
pietra; altezza 7 cm, Ø 20 cm
inv. Suppl. 13997 (giara)
ceramica; altezza 38 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

87. inv. Suppl. 13987 (forma per la cottura del pane)
argilla; altezza 14,8 cm
inv. Suppl. 14038 (recipiente per unguenti)
calcite alabastrina; altezza 14 cm, larghezza massima 10 cm
inv. Suppl. 13999 e 14037 (modelli di granaio)
argilla; altezza 15,5 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti)

88. inv. Suppl. 13992 (ciotola)
ceramica; altezza 8 cm, Ø 21 cm
inv. Suppl. 13995 (ciotola)
ceramica; altezza 8 cm, Ø 20 cm
inv. Suppl. 14050 (rotolo)
lino
inv. Suppl. 14046 (imbarcazione)
legno; lunghezza 72 cm
inv. Suppl. 14051-14055 (pani)
impasto d'orzo (?) e farina; Ø 10 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

89. inv. Suppl. 14046
legno; lunghezza 72 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

90. inv. Suppl. 14041
legno; altezza 19,2 cm, larghezza base 22,5 cm
inv. Suppl. 14042
legno; altezza 18 cm, larghezza base 19 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

91. inv. Suppl. 13975-13977 (asce con taglio diritto)
bronzo; lunghezza 6 cm
inv. Suppl. 13972, 13971 (asce semilunate)
bronzo; larghezza 5 cm
inv. Suppl. 13948, 13981, 13980 (scalpelli)
bronzo; lunghezza 5, 6,5 e 6 cm
inv. Suppl. 13973 (spatola)
bronzo; lunghezza 11,5 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti)

92. inv. Suppl. 14043, 14120
cuoio; lunghezza 26 e 25 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

93. inv. Suppl. 13970
ceramica; altezza 9 cm, Ø 23 cm
inv. Suppl. 14039
ceramica; altezza 7 cm, Ø 20 cm
inv. Suppl. 13993
ceramica; altezza 9 cm, Ø 20 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

94. inv. Suppl. 14060
calcare; 184x61x53 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti)

95. inv. Suppl. 13965

legno; 205x60x54 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

96. inv. Suppl. 13964
legno; lunghezza 242 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

97. inv. Suppl. 15736 = CGT 22010
calcare; altezza 20 cm, larghezza 60 cm, spessore 35 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1914
Torino, Museo Egizio, sala I.

98. fotografia Schiaparelli, Archivio Soprintendenza per le Antichità Egizie, Torino.

99. inv. Suppl. 12419
faïence azzurra; 19,5x8,5 cm
inv. Suppl. 12420
calcite; 6x4,5 cm
inv. Suppl. 12421
calcite; ∅ 6,5 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala VI.

100. inv. Suppl. 12447
legno; 17,5x9x4,5 cm
inv. Suppl. 12422
legno; 16,7x7,4x4,4 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala VI.

101. inv. Suppl. 12497, 12473, 12476, 12475, 12477, 12478, 12480, 12484
terracotta; altezza 15, 13, 10,7, 8,5, 14, 6, 6, 2,7 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala VI.

102. inv. Suppl. 12440
legno; lunghezza manico 18,5 cm, lama 14,5 cm
inv. Suppl. 12423
legno e bronzo; lunghezza 25,5 cm
inv. Suppl. 12444
legno; lunghezza 15 cm
inv. Suppl. 12442
legno; lunghezza 15 cm
inv. Suppl. 12453
legno; lunghezza 12,5 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala VI.

103. inv. Suppl. 12280
calcare dipinto; altezza 15 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala I.

104. inv. Suppl. 12058
calcare dipinto; altezza 27 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala I.

105. inv. Suppl. 12195
calcare; altezza 33 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala I.

106. inv. Suppl. 12043
calcare dipinto; altezza massima 15 cm,
larghezza massima 30 cm, spessore 27,5 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala I.

107. inv. Suppl. 12031
calcare; altezza 21 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala I.

108. inv. Suppl. 12204 bis
calcare dipinto; altezza 10,5 cm, larghezza 11 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala I.

109. inv. Suppl. 12193 e 12194
calcare dipinto; altezza massima 23 cm, larghezza 25 e 17 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala I.

110. inv. Suppl. 12123
calcare dipinto; altezza 27 cm, larghezza 30 cm, spessore 21 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, Lapidario.

111 inv. Suppl. 12010
granito; altezza 21 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala I.

112. inv. Suppl. 12386
calcare; altezza 11,5 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala III.

113. inv. Suppl. 12365
calcare; 12x11 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala III.

114-116. inv. CGT 22049
calcare; misure originarie: altezza 15 cm, ∅ 72 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, Lapidario.

117. inv. Suppl. 12053 e 12054
calcare; altezza 24,5 cm, larghezza 22 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala I.

118. inv. Suppl. 12056
calcare dipinto; altezza 9 cm, larghezza 11,5 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala I.

119. inv. Suppl. 12382 e 12388
calcare; altezza 19 cm, larghezza 17 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, sala I.

120. inv. Suppl. 12377
calcare; altezza 23 cm, larghezza 27,5 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala I.

121. inv. Suppl. 12065
calcare; altezza 40 cm, larghezza 30 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, Lapidario.

122. inv. Suppl. 13001
argilla cruda; 38x18x11 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, Lapidario.

123. fotografia Schiaparelli, Archivio Soprintendenza per le Antichità Egizie, Torino.

124. inv. Suppl. 14354
pittura parietale; altezza 138 cm, larghezza 82 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala VIII.

125. inv. Suppl. 13114
calcare; altezza 42 cm, larghezza 59 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala VIII.

126. inv. Suppl. 13115
calcare dipinto; altezza 34 cm, larghezza 57 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala VIII.

127. inv. Suppl. 13269
legno stuccato e dipinto; altezza 65 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala VIII.

128. inv. Suppl. 13021
bronzo con resti di tela (disco), legno (manico);
∅ del disco 7,5 cm, lunghezza del manico 6,7 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala VI.

129. inv. Suppl. 13270
legno stuccato e dipinto; altezza 36 cm, lato 37 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala VIII.

130. inv. Suppl. 13275
terracotta; brocca: altezza 13,5 cm; catino:
altezza 11,5 cm, ∅ 24 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala VIII.

131. inv. Suppl. 13272 e 13273
legno stuccato e dipinto; lunghezza 136 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala VIII.

132. inv. Suppl. 13268
legno dipinto; altezza 71,5 cm, lunghezza 226,5 cm, larghezza 62 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala VIII.

133. inv. Suppl. 13268/2
legno stuccato e dipinto; altezza 20,5 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala VIII.

134. fotografia Schiaparelli, Archivio Soprintendenza per le Antichità Egizie, Torino.

135. inv. Suppl. 14782
legno stuccato e dipinto; altezza 41 cm, base 42x11 cm
da Asiut, scavi Schiaparelli 1911-1913
Torino, Museo Egizio, magazzino legni

136. inv. Suppl. 8653
legno stuccato e dipinto; altezza 123 cm
da Asiut, scavi Schiaparelli 1908
Torino, Museo Egizio, sala VIII.

137, 138. inv. Cat. 1447
calcare; 172x69 cm
da Abido (?), da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

139, 140. inv. Cat. 1513
calcare; 117,5x73 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

141. inv. Cat. 1612
calcare; 96x63 cm
da Vecchio Fondo

Torino, Museo Egizio, sala I.

142. inv. Cat. 1628
arenaria compatta; 48x29 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

143. inv. Cat. 1526
calcare; 67,5x45,5 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

144, 145. inv. Cat. 1534
calcare; 136,5x77,5 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

146. inv. Cat. 1545
arenaria; 57,5x36,5 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

147. inv. Cat. 1627
calcare; 50,5x29 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

148. inv. Cat. 1630
calcare; 34x45,5 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

149. inv. Cat. 1626
arenaria; 56x33,5 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

150. inv. Cat. 1620
calcare; 47x39,5 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

151. inv. Cat. 1613
calcare; 68,5x45 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

152. fotografia Archivio Soprintendenza
per le Antichità Egizie, Torino.

153. inv. Suppl. 4306 (vaso canopo)
ceramica; altezza 27,5 cm
inv. Suppl. 4311-4315
ceramica
da Gau el Kebir, scavi Schiaparelli 1905-1906
Torino, Museo Egizio, sala I.

154. disegno da H. Steckewen-G. Steindorff, *Die Fürstengräber von Qâu*, Leipzig 1936, tav. s.n.

155. disegno da B. Porter-R.L.B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, V, Oxford 1937, p. 12.

156. disegno da A. Badawi, *A History of Egyptian Architecture*, Berkeley-Los Angeles 1966, fig. 57.

157. disegno da A. Badawi, *op. cit.*, fig. 22.

158. disegno da G. Perrot-Ch. Chipiez, *A History of Art in Ancient Egypt*, I, London 1883, fig. 167.

159. inv. Cat. 1547
calcare; altezza 55 cm
da collezione Drovetti (1824)
Torino, Museo Egizio, sala I.

160. inv. Suppl. 4265
calcare; altezza 103 cm
da Gau el Kebir, scavi Schiaparelli 1905-1906
Torino, Museo Egizio, Statuario II.

161, 162. inv. Suppl. 4411 e 4413
calcare; altezza 27 e 22 cm
da Gau el Kebir, scavi Schiaparelli 1905-1906
Torino, Museo Egizio, sala I.

163-166. inv. Suppl. 4410, 4412, 4416 e 4415
calcare; altezza 21 cm, 25 cm, 23 cm e 17 cm
da Gau el Kebir, scavi Schiaparelli 1905-1906
Torino, Museo Egizio, sala I.

167-169. inv. Suppl. 4264
calcare; 106x98,5x264,5 cm
da Gau el Kebir, scavi Schiaparelli 1905-1906
Torino, Museo Egizio, Statuario II.

170. inv. Suppl. 4285 (vaso) e Suppl. 4284 (coperchio)
calcite alabastrina; ∅ 11,5 cm, altezza 10 cm
da Gau el Kebir, scavi Schiaparelli 1905-1906
Torino, Museo Egizio, sala I.

171. inv. Suppl. 4274
terracotta; lunghezza 13 cm
da Gau el Kebir, scavi Schiaparelli 1905-1906
inv. Suppl. 15611 e 15674
faïence; lunghezza 19,5 cm e 9,5 cm
da Asiut, scavi Schiaparelli 1911 e 1913
Torino, Museo Egizio, sala I.

172. inv. Suppl. 4309
legno; lunghezza 35 cm
da Gau el Kebir, scavi Schiaparelli 1905-1906
Torino, Museo Egizio, sala I.

173. inv. Suppl. 4408
calcare; lunghezza 7 cm e 10 cm
da Gau el Kebir, scavi Schiaparelli 1905-1906
Torino, Museo Egizio, sala I.

174. inv. Suppl. 14062
papiro; altezza 11,5 cm, larghezza 6 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, Depositi.

175. inv. Suppl. 4399
intonaco dipinto; altezza 70 cm, larghezza 95 cm
da Gau el Kebir, scavi Schiaparelli 1905-1906
Torino, Museo Egizio, Depositi.

176. inv. Suppl. 13721
legno dipinto; altezza 58 cm, lunghezza 203 cm, larghezza 46 cm
da Gebelein, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, Depositi.

177. inv. Suppl. 8917
legno dipinto; altezza 55 cm, lunghezza 190 cm, larghezza 37 cm
da Asiut, scavi Schiaparelli 1908
Torino, Museo Egizio, sala VIII.

178, 179. inv. Suppl. 10125
papiro; lunghezza circa 6 m
da Deir el Medina, scavi Schiaparelli 1910
Torino, Museo Egizio, Depositi.

180. inv. Suppl. 14354
pittura parietale; altezza 128 cm, larghezza 58 cm
da Gebelein, tomba di Iti, scavi Schiaparelli 1910-1911
Torino, Museo Egizio, sala VIII.

181. inv. Cat. 3038
calcare; altezza 55 cm
da Deir el Medina, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

182. Obelisco Flaminio
granito rosa; altezza 23,20 m
da Eliopoli
Roma, Piazza del Popolo.

183. inv. Suppl. 2676
granito bigio e rosa; circa 100 cm di lato
da Eliopoli, scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, Statuario II.

184, 185. inv. Cat. 7160
calcare duro; altezza massima 37 cm, ∅ 74 cm
da Tebe (Asasif); collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, Statuario II.

186. inv. Cat. 1640
calcare; altezza 106 cm, larghezza 71 cm
da Tebe; collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

187. inv. Cat. 1456
calcare; altezza 97 cm, larghezza 55 cm
da Tebe; collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

188. inv. Cat. 1523
calcare; altezza 65 cm, larghezza 42 cm
da Tebe, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

189. inv. Cat. 1938
papiro; altezza 19 cm, larghezza attuale 25 cm
da Tebe; collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, Depositi.

190. inv. Suppl. 6149
calcare; altezza 80 cm, larghezza 105 cm
da Deir el Medina, scavi Schiaparelli 1905
Torino, Museo Egizio, sala I.

191, 192. inv. Cat. 3051
arenaria; altezza 56 cm, larghezza 36 cm
da Tebe; collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, Statuario II.

193. inv. Cat. 2444
legno; altezza 30,5 cm, larghezza 25 cm, spessore 22 cm
inv. Cat. 2656
arenaria; altezza 13,5 cm
da Tebe; collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

194. inv. Cat. 2034
papiro; altezza 23 cm, larghezza 25 cm
da Tebe; collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, Depositi.

195. inv. Suppl. 6286
calcare; altezza 7,5 cm, larghezza 8,5 cm
da Deir el Medina, scavi Schiaparelli 1905
Torino, Museo Egizio, sala V.

196. inv. Suppl. 5112
calcare bianco; altezza 27,5 cm
da Valle delle Regine, tomba di Nebiri,
scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, sala V.

197. inv. Suppl. 5185, 5186, 5182, 5188
legno ricoperto di resina nera; altezza media 20 cm
da Valle delle Regine, tomba di Nefertari,
scavi Schiaparelli 1904

Torino, Museo Egizio, sala V.

198. fotografia Archivio Soprintendenza
per le Antichità Egizie, Torino.

199. inv. Suppl. 5108
oro e paste vitree; altezza 2,5 cm
da Valle delle Regine, tomba di Imhotep,
scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, sala V.

200. fotografia Archivio Soprintendenza
per le Antichità Egizie, Torino.

201. inv. Suppl. 5162
calcare ricoperto di faïence; Ø 8 cm
inv. Suppl. 5199
legno dipinto; lunghezza 13,5 cm, larghezza 9,5 cm
da Valle delle Regine, tomba di Nefertari,
scavi Schiaparelli 1904
Torino, Museo Egizio, sala V.

201-203. inv. Suppl. 5163
legno dipinto e faïence; altezza 13 cm
da Valle delle Regine, tomba di Nefertari,
scavi Schiaparelli 1904
Torino, Museo Egizio, sala V.

204. inv. s.n.
legno dipinto e vetro; lunghezza 325 cm,
larghezza 155 cm
plastico su disegni di F. Ballerini.

205. da Schiaparelli, *Relazione*, I, fig. 47.

206. inv. Suppl. 5153
granito rosa; lunghezza 265 cm, larghezza 110 cm,
altezza 40 cm
da Valle delle Regine, tomba di Nefertari,
scavi Schiaparelli 1904
Torino, Museo Egizio, sala V.
(disegno da L. Habachi, *Lids of the Outer Sarcophagi of Merytamen and Nefertari, Wives of Ramesses II*,
in *Festschrift zum 150 Jährigen Bestehen des Berlinen Ägyptischen Museum*, VII, Berlin 1974, fig. 3).

207, 208. fotografie Archivio Soprintendenza
per le Antichità Egizie, Torino.

209. inv. Suppl. 8438
papiro scritto e dipinto; lunghezza totale 16 m circa,
altezza 35 cm
da Deir el Medina, tomba di Kha, scavi Schiaparelli
1906
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba di Kha).

210-212. fotografie Archivio Soprintendenza
per le Antichità Egizie, Torino.

213, 214. inv. Suppl. 5435
granito rosa con tracce di pittura; coperchio: lunghezza (del frammento) 160 cm, larghezza 95 cm, altezza 60 cm; cassa: lunghezza 250 cm, larghezza 120 cm, altezza 10 cm
da Valle delle Regine, scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, sala V.

215. Valle delle Regine, tomba di Khaemuaset (n. 44),
fotografia di Franco Lovera, Torino.

216. inv. Suppl. 8316
legno ricoperto di resina nera e ornato con foglia d'oro;
lunghezza (totale) 230 cm, altezza 115 cm
da Deir el Medina, tomba di Kha,
scavi Schiaparelli 1906
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba di Kha).

217. Valle delle Regine, tomba di Khaemuaset (n. 44),
fotografia di Franco Lovera, Torino.

218. inv. Suppl. 5215
granito rosa; lunghezza 157 cm, larghezza 100 cm,
altezza 47 cm
da Valle delle Regine, tomba di Khaemuaset,
scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, sala V.

219. fotografia Archivio Soprintendenza
per le Antichità Egizie, Torino.

220. inv. Suppl. 5637
calcare dipinto di rosso; altezza 19,5 cm,
larghezza 15 cm
da Valle delle Regine, scavi Schiaparelli 1903-1905
Torino, Museo Egizio, sala V.

221. inv. Cat. 3047
legno; altezza 48 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

222. inv. Cat. 1586 = CGT 50010
arenaria; 98x41 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

223. inv. Suppl. 6139 = CGT 50072
calcare; 16x13 cm
da Deir el Medina, scavi Schiaparelli 1905
Torino, Museo Egizio, sala VII.

224. inv. Cat. 1580 = CGT 50028
calcare; 19x20 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

225. inv. Cat. 1592 = CGT 50046
calcare; 48x33 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala VII.

226. inv. Cat. 1546 = CGT 50026
calcare; 17x14 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala VII.

227. inv. Suppl. 6138 = CGT 50035
calcare; 23x16 cm
da Deir el Medina, scavi Schiaparelli 1905
Torino, Museo Egizio, sala I.

228. inv. Cat. 1607 = CGT 50054
calcare; 29x19 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

229. inv. Cat. 1591 = CGT 50056
calcare; 14x9 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

230. inv. Cat. 3032
calcare; altezza 64 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

231. inv. Cat. 1601 = CGT 50066
calcare; 45x30 cm
Torino, Museo Egizio, sala VII.

232. inv. Suppl. 1308 = CGT 50068
calcare; 24x22 cm
acquisto Schiaparelli in Egitto 1900-1901
Torino, Museo Egizio, sala VII.

233. inv. Cat. 1636 = CGT 50012
calcare; 76x55 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

234. inv. Cat. 526
legno; altezza 40 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

235. inv. Cat. 1452 = CGT 50034
calcare; 30x20 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

236. inv. Cat. 1606 = CGT 50062
calcare; 43x28 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala VII.

237. inv. Cat. 1521 = CGT 50059
calcare; 43x30 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

238. inv. Cat. 1372
calcare; altezza 65 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

239. inv. Suppl. 6128
legno; altezza 43 cm
scavi Schiaparelli 1905
Torino, Museo Egizio, sala I

240. inv. Cat. 1570 = CGT 50014
calcare; 17x12 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala III.

241. inv. Cat. 1589 = CGT 50036
calcare; 22x15 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala VII.

242. inv. Cat. 3080
calcare; altezza 25 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

243. inv. Cat. 2256
due mani mummificate con anello a scarabeo-sigillo
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala VI.

244. inv. Suppl. 293
mummia virile
acquisto Schiaparelli in Egitto 1900-1901
Torino, Museo Egizio, sala III.

245. inv. Cat. 6324-6326
bronzo; lunghezza 32,5, 35 e 37 cm
Torino, Museo Egizio, sala VI.

246. inv. Suppl. 13966
mummia virile; lunghezza 158 cm
da Gebelein, tomba Ignoti, scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba Ignoti).

247. inv. Provv. 612
mummia virile
Torino, Museo Egizio, sala II.

248. disegno da N. de Garis Davies, *The Rock Tombs of el-Amarna*, tomba di Tui, London 1905, ridisegnato da Stefano Cremo, Torino.

249, 250. inv. Cat. 2233 bis
conterie azzurre e perline bianche e rosse
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

251. inv. Provv. 1480
testina mummificata fasciata e dipinta
Torino, Museo Egizio, sala VI.

252. inv. Cat. 2247
legno; lunghezza 30 cm
da collezione Drovetti
inv. Provv. 578
legno; lunghezza 40 cm
inv. Cat. 2248
legno; lunghezza 33 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, Depositi.

253. inv. Cat. 2230
mummia di bambino
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

254. inv. Cat. 2402
legno; 15x7x2 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala VII.

255. inv. Cat. 2361
altezza 50 cm, lunghezza 35 cm, larghezza base 12 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala VII.

256. inv. Cat. 932
bronzo; altezza 24 cm
da collezione Drovetti
inv. Suppl. 8191
mummia di icneumone; altezza 18 cm
da Asiut, scavi Schiaparelli 1906
Torino, Museo Egizio, sala VII.

257. inv. Cat. 2349
cani imbalsamati; lunghezza 32 e 34 cm
da collezione Drovetti
inv. Cat. 2347
gatti imbalsamati; lunghezza 29 e 34 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala VII.

258. inv. Cat. 904
legno dipinto; 41x20 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala VII.

259. inv. Suppl. 1781
papiro; lunghezza 105 cm, altezza 23,5 cm
da Tebe, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, Depositi.

260. inv. Cat. 5982
steatite verdastra; 7x5,2x3 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala V.

261. inv. Suppl. 5051
lino
da Valle delle Regine, tomba di Ahmosi,
scavi Schiaparelli 1903-1906
Torino, Museo Egizio, Depositi.

262. inv. Cat. 2201
basanite; 229x60x48,5 cm
da Sais, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, Statuario II.

263. inv. Cat. 1554 = CGT 50042
calcare; 24x16 cm
da Deir el Medina, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala III.

264. inv. Suppl. 8438
papiro; lunghezza 1400 cm, altezza 35 cm
da Deir el Medina, tomba di Kha,
scavi Schiaparelli 1906
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba di Kha).

265. inv. Cat. 1771
papiro; lunghezza 352 cm, altezza 20 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

266-268. inv. Suppl. 8438
papiro; lunghezza 1400 cm, altezza 35 cm
da Deir el Medina, tomba di Kha,
scavi Schiaparelli 1906
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba di Kha).

269. inv. Cat. 1791
papiro; lunghezza 1912 cm, altezza 30 cm
da Tebe, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

270. inv. Suppl. 8438
papiro; lunghezza 1400 cm, altezza 35 cm
da Deir el Medina, tomba di Kha,
scavi Schiaparelli 1906
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba di Kha).

271. inv. Suppl. 2054
terra e paglia con tracce di colore; altezza 29 cm
da Giza, scavi Schiaparelli 1903
Torino, Museo Egizio, sala II.

272. inv. Suppl. 8473
da Deir el Medina, tomba di Kha,
scavi Schiaparelli 1911
Torino, Museo Egizio, sala III (tomba di Kha).

273. inv. Suppl. 1291
legno; altezza 37 cm
acquisto Schiaparelli 1900-1901
inv. Suppl. 14367
legno; altezza 28 cm
da Asiut, scavi Schiaparelli 1911-1913
inv. Cat. 3118
legno; altezza 21,5 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala III.

274. inv. Cat. 1291 (corona rossa)
faïence azzurra; altezza 3,5 cm
inv. Cat. 1289 (corona bianca)
faïence verde; altezza 2,5 cm
inv. Provv. 128 (cartiglio)
lapislazzuli; altezza 1,6 cm
inv. Cat. 1361 (squadra)
pietra rosso-nera; altezza 2 cm
inv. Cat. 1091 (colonna *uad*)
faïence azzurra; altezza 3,5 cm
inv. Cat. 1348 (tavoletta dello scriba)
agata; altezza 2 cm
inv. Provv. 1326 (sigillo)
pietra nera; altezza 1,2 cm
inv. Cat. 1313 (*menat*)
faïence turchese; altezza 3,3 cm
inv. Cat. 1339 (segno *sma*)
pietra nera; altezza 3,5 cm
inv. Provv. 1306 (simbolo *ankh*)
pietra rossa; altezza 1,5 cm
inv. Cat. 1173 (occhio *udjat* lavorato
a traforo con *ureo*)
osso; altezza 2,5 cm
inv. Cat. 1282 (nodo di Iside *tit*)
pietra rossa; altezza 2,3 cm)
inv. Provv. 1315 (cuore *ib*)
pietra biancastra; altezza 2,5 cm
inv. Provv. 1297 (poggiatesta)
pietra nera; altezza 1,2 cm
inv. Cat. 1366 (livella *seqel*)
pietra rosso scuro; altezza 2,5 cm
inv. Cat. 1303 (crescente lunare *jah*)
faïence azzurra; altezza 2,5 cm
inv. Cat. 1280 (bue)
pietra rossa; altezza 1,7 cm
inv. Provv. 1348 (piume *swty*)
pietra nera; altezza 3,5 cm
inv. Provv. 1339 (disco solare)
pietra nera; altezza 1,6 cm
inv. Cat. 1351 (scala)
faïence; altezza 3 cm
inv. Cat. 1315 (sole che sorge)
faïence azzurra; altezza 1,4 cm
inv. s.n. (segno *apr*)
legno dorato; altezza 1,6 cm
inv. Provv.1335 (fallo *mt*)
pietra nera; altezza 2,3 cm
inv. Cat. 1213 (mano aperta)
faïence blu; altezza 2,5 cm
inv. Cat. 1217 (pugno)
faïence verde; altezza 1,5 cm
inv. Provv. 1300 (piede)
faïence azzurra; altezza 1 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

275. inv. Cat. 6862 (scarabeo a forma di *ib*)
giadeide; 4,7x3,5 cm
inv. Cat. 6053
scisto polito; 4x3,2 cm
inv. Cat. 5995 (scarabeo con airone inciso
e occhi in pasta vitrea ad intarsio)
steatite verde; 5,7x4 cm
inv. Cat. 5992 (scarabeo con testa umana)
pietra grigia; 6,2x4,3 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

276, 277. inv. Cat. 2600
legno; altezza 24 cm
da Amarna, Vecchio Fondo
inv. Cat. 2806 («capo dei 10»)
calcare nero; altezza 26 cm
da Vecchio Fondo
inv. Cat. 2666 («capo dei 10»)
calcare nero; altezza 18,5 cm
da Vecchio Fondo
inv. Cat. 2509
faïence turchese; altezza 23 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sale I e II.

278. inv. Cat. 2443
legno stuccato e dipinto; altezza 31 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

279. inv. Cat. 3459

terracotta; altezza 33 cm circa
da zona tebana
inv. Cat. 3458 (cassetta)
legno; 40x48 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

280. inv. Cat. 3208
alabastro; altezza 36,5 cm
da Menfi (?), Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

281. inv. Provv. 178
legno dipinto in policromia; altezza 55 cm
inv. Provv. 99
legno dipinto in policromia e oro; altezza 49 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

282. disegno di Laura Donatelli, Torino.

283. inv. Cat. 2499
legno dipinto; lunghezza 33 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

284. inv. Cat. 7206
faïence turchese; altezza 10 cm
inv. Cat. 7829
terracotta dipinta; altezza 15 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

285. inv. Cat. 290 (Sekhmet)
faïence verde; altezza 3,8 cm
inv. Cat. 447 (Horo di Nekhen)
faïence verde; altezza 3 cm
inv. Cat. 283 (Nefti)
lapislazzuli; altezza 3,5 cm
inv. Cat. 6570 (Bastet)
corniola; altezza 4,2 cm
inv. Cat. 543 (Tueret)
faïence chiara; altezza 4 cm
inv. Cat. 392 (Shu inginocchiato)
faïence; altezza 3,5 cm
inv. Cat. 184 (Iside)
faïence turchese; altezza 3 cm
inv. Cat. 172 (Iside e Horo)
faïence; altezza 2,5 cm
inv. Cat. 135 (Anubi)
faïence turchese; altezza 3 cm
inv. Cat. 1224 (testa di Hathor)
pietra giallastra; altezza 2,5 cm
inv. Cat. 644 (Bes)
faïence verde; altezza 3,4 cm
inv. Cat. 420 (Arpocrate)
pietra; altezza 2,5 cm
inv. Cat. 947 (rana)
ematite; altezza 1,5 cm
inv. Cat. 6741 (ippopotamo)
diaspro e quarzo; altezza 1,5 cm
inv. Cat. 1005 (falco)
lapislazzuli; altezza 3,5 cm
inv. s.n. (ureo)
pietra venata; altezza 1,8 cm
inv. Cat. 470 (Horo falco)
maiolica; altezza 4 cm
inv. s.n. (Ptah)
faïence; altezza 2 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala VII.

286. inv. Cat. 1254 (Iside)
legno sottile e oro; altezza 10 cm
inv. Cat. 1243 (Nefti)
legno sottile, stucco e oro; altezza 10 cm
inv. Provv. 506 (collare *usekh*)
altezza 10,5x22 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

287. inv. Cat. 6707, 6705, 6710, 6713, 6702, 6695, 6718, 6720, 6719, 6753, 6688, 6717, 6701, 6716, 6699, 6690-6693, 6697, 6900, 6684, 6674, 6676, 6685, 6696, 6686, 6673, 6689, 6687
oro; altezza media 1,5 cm circa
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

288. inv. Suppl. 247
conteria; 16x16,5 cm
da Deir el Bahari; acquisto Schiaparelli alla Esposizione delle Missioni, Torino 1898
Torino, Museo Egizio, sala II.

289. inv. Cat. 6835
legno lavorato a traforo, stuccato e dipinto;
altezza 16 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

290. inv. Cat. 2321
tela, stucco e colore nero; Ø 17,5 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

291. inv. Cat. 2327
tessuto, stucco e colore; 29x18 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

292. inv. Cat. 3307
calcare bianco e colore; altezza 24,5 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala II.

293. inv. Cat. 1768
papiro; altezza 23 cm, lunghezza 284 cm
da Tebe, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

294. inv. Cat. 2238
legno stuccato e dipinto; lunghezza 190 cm
da Tebe, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

295. inv. Cat. 2236
legno stuccato e dipinto; lunghezza 211 cm
da Tebe, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

296. inv. Cat. 1776
papiro; altezza 24 cm, lunghezza 416 cm
da Tebe, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

297. cfr. n. 295.

298, 299. cfr. n. 294.

300. cfr. n. 295.

301. cfr. n. 294.

302-304. inv. Cat. 2220
legno stuccato e dipinto; lunghezza 178 cm
da Tebe, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

305. inv. Cat. 2479
legno; altezza 49 cm
inv. Cat. 2483
legno; altezza 38,5 cm
da Tebe, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

306. inv. Cat. 1569
legno dipinto; altezza 51 cm, larghezza 35 cm
da Tebe, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

307. inv. Cat. 2223
legno stuccato e dipinto; lunghezza 176 cm
da Tebe, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

308. inv. Suppl. 5228
legno dipinto; lunghezza 198 cm, larghezza 65 cm, altezza 67 cm
da Valle delle Regine, scavi Schiaparelli 1903-1906
Torino, Museo Egizio, sala II.

309. inv. Cat. 2202
basanite; lunghezza 195 cm
da Tebe (Asasif), collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, Statuario II.

310. inv. Cat. 1637
legno dipinto; altezza 53 cm, larghezza 33 cm
da Tebe, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

311. inv. Cat. 1597
legno dipinto; altezza 58 cm, larghezza 33 cm
da Tebe, collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

312. inv. Cat. 1668
calcare; 34x28 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala III.

313. inv. Provv. 191-192
terracotta a stampo; 10x9,5 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala III.

314. inv. Suppl. 2067
marmo alabastrino; 9,5x8 cm
da Ashmunein, scavi Breccia 1904
Torino, Museo Egizio, sala III.

315. inv. Cat. 2369
legno dipinto; 21x49x26 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala VII.

316. inv. Cat. 7215
terracotta dipinta; 45x11 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala III.

317. Torello Brancaccio
porfido serpentino nero; 133-145x160 cm
Torino, Museo Egizio, Statuario, sala I
(prestito del Museo Nazionale Romano delle Terme).

318. inv. Cat. 599
bronzo; altezza 15 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala VII.

319. inv. Cat. 3030
diorite; altezza 50 cm
da collezione Drovetti

Torino, Museo Egizio, sala VII.

320. inv. Cat. 7167
bronzo; 21x18 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala III.

321. inv. Cat. 2258
tela stuccata, dipinta e dorata; 155x47 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

322, 323. inv. Cat. 2230
legno di sicomoro; 40x110x42 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala II.

324. inv. Cat. 1567
legno di gelso, stuccato e dipinto; 43x30,5x1,8 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala I.

325. inv. Cat. 4667
tela e stucco dorato con inserti vitrei; 29x31 cm
da Gau el Kebir, scavi Schiaparelli 1905
Torino, Museo Egizio, sala III.

326. inv. Cat. 3156
gesso e inserti vitrei; 16x18 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala III.

327. inv. Suppl. 18177
legno dipinto; 41,9x13,3 cm
da Antinoe (?); acquisto del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1974
Torino, Museo Egizio, sala III.

328. inv. Suppl. 17134
tela e stucco dorato con inserti vitrei; 65x40 cm
dono Giovanni Garré 1920-1940
Torino, Museo Egizio, sala II.

329. inv. Cat. 1556
arenaria dipinta; 108x52 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala I.

330. inv. Cat. 7149
marmo; 43x76 cm
da collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, Statuario II.

331. inv. Cat. 7155
bronzo e argento con policromia; 125x75x6 cm
da collezione Savoia
Torino, Museo Egizio, sala IV.

332, 333. inv. Cat. 6545
argento e diaspro verde; altezza 2,2 cm
provenienza ignota
Torino, Museo Egizio, sala V.

334. inv. Provv. 1563
calcare bianco; ∅ 30 cm
provenienza ignota
Torino, Museo Egizio, sala V.

335. inv. 17411
lana; 39x39 cm
da Akhmim; acquisto Schiaparelli alla Esposizione delle Missioni, Torino 1898
Torino, Museo Egizio, sala V.

336. inv. Suppl. 17417 (= 1779)
lino e lana; altezza 45 cm, larghezza 12,5 cm
acquisto Schiaparelli in Egitto, 1901
Torino, Museo Egizio, sala V.

337. inv. Suppl. 18116
calcare bianco; altezza 46 cm, larghezza 27 cm
dono Unione Industriali, 1969
Torino, Museo Egizio, sala V.

338. inv. Suppl. 1321
calcare bianco; altezza 53 cm, larghezza 50/54 cm
acquisto Schiaparelli in Egitto, 1901
Torino, Museo Egizio, sala V.

339. inv. Codice IX
papiro; altezza 30 cm
da Collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala III.

340. inv. Cat. 7118
papiro; altezza 30 cm
da Collezione Drovetti
Torino, Museo Egizio, sala III.

341. inv. Suppl. 17441 (= 1777)
lana; lunghezza 69 cm, altezza 25 cm
acquisto Schiaparelli in Egitto, 1901
Torino, Museo Egizio, sala III.

342. inv. Suppl. 17471 (= 1807)
lino e lana; larghezza 18 cm, altezza 19 cm
acquisto Schiaparelli in Egitto, 1901
Torino, Museo Egizio, sala III.

343. inv. Cat. 7156
bronzo; altezza 11 cm
da Vecchio Fondo
Torino, Museo Egizio, sala III.

Indice dei nomi e dei luoghi

Aaner, sacerdote di Mut, papiro di, p. 212; tav. 265.
Abido, località dell'Alto Egitto, centro del culto del dio Osiri, pp. 12, 13, 19, 37, 44, 62, 98, 108, 109, 110, 113, 139, 142, 143, 162, 171, 177, 225.
  Tempio di Ramesse II, detto il Portale, p. 110.
Abkau, p. 110; tavv. 144, 145.
Abu Simbel, p. 138.
Abusir, pp. 53, 146.
Adriano Publio Elio, imperatore romano, p. 236; tav. 329.
Agostino, santo, p. 243.
Ahmosi, p. 148.
Ahmosi, principessa della XVIII dinastia, pp. 148, 191; tavv. 239, 261.
Akhenaten, vedi Amenhotep IV.
Akhmim, p. 12; tavv. 335, 336.
Alessandria, pp. 54, 181, 226, 229, 230, 236, 237, 238, 240, 241, 244.
  Biblioteca, p. 226.
  Didaskaleion, p. 238.
  Museo, p. 226.
  Serapeo, pp. 226, 237.
Alessandro Magno, re di Macedonia, pp. 226, 233.
Amenemhat, funzionario di Beni Hasan, p. 121.
Amenemhat, primo faraone della XII dinastia, p. 46.
Amenemhat II, faraone della XII dinastia, p. 121.
Amenemheb, capo del bestiame, tavv. 191, 192.
Amenemope, artigiano, p. 139; tav. 181.
Amenhotep, scriba regio, p. 143.
Amenhotep, sommo sacerdote, p. 212.
Amenhotep I, secondo faraone della XVIII dinastia, pp. 137, 162, 170, 173, 174; tavv. 178, 179, 238.
Amenhotep II, settimo faraone della XVIII dinastia, pp. 46, 54.
Amenhotep III, nono faraone della XVIII dinastia, p. 13.
Amenhotep IV-Akhenaten, decimo faraone della XVIII dinastia, pp. 13, 16, 100, 146.
Amenhotep Paapi, ministro di Amenhotep III, p. 13.
Ameni, stele di, tav. 146.
Amennakht, scriba, p. 146; tavv. 235, 236, 237.
Amentit, dea protettrice del defunto, p. 215.
Amon, dio solare titolare del tempio di Karnak, pp. 12, 16, 34, 44, 54, 88, 100, 136, 137, 139, 140, 141, 166, 177, 210, 215, 225, 229, 230; tavv. 224, 290.
Amonherkhepeshef, principe figlio di Ramesse III, pp. 155, 157, 160; tavv. 211, 212, 219.
Amset, genio funerario a testa umana, p. 204; tavv. 280, 292.
Anat, dea di origine cananea, p. 167.
Ankh-haf, dignitario della IV dinastia, p. 55; tav. 57.
Ankhtifi, nomarca di Gebelein, pp. 87, 119.
Antef I, capostipite dell'XI dinastia, p. 82.
Anti C., p. 229.
Antinoe, p. 235; tav. 327.
Antinopolis, pp. 226, 236.
Antonio, abate egiziano, p. 241.
Antonio Marco, uomo politico romano, p. 235.
Anu, principe, p. 103.
Anubi, dio venerato ad Asiut, pp. 12, 13, 59, 100, 149, 152, 153, 154, 157, 159, 162, 164, 174, 197, 223, 225, 229, 234; tavv. 121, 222, 233, 258, 269, 306, 324.
Anuqet, dea sposa di Khnum, pp. 11, 138, 164.
Api, pp. 229, 233; tav. 317.
Apollonio Rodio, poeta greco, p. 226.
Apopi, serpente malefico, pp. 186, 212.
Archimede, matematico e fisico greco, p. 226.
Ario, presbitero, p. 238.
Armant, pp. 62, 86, 87, 88.
  Bucheo, p. 233.
Arpocrate, pp. 229, 233; tavv. 319, 320.
Arsinoe, moglie di Tolomeo II, p. 46.
Arsinoe (Crocodilopoli), pp. 226, 233, 235.
Ashmunein, città di Thot, antica Khemenu-Hermopolis Magna, pp. 12, 13, 132, 133, 162, 226, 229; tav. 314.
Asiut, località dell'Alto Egitto, pp. 12, 13, 95, 99, 100, 101, 102, 103, 114, 121, 130, 131, 132, 135, 229; tavv. 134-136, 177.
Assuan, località dell'Alto Egitto, pp. 11, 44, 86, 87, 135.
Astarte, dea asiatica della guerra, pp. 16, 167; tav. 232.
Atanasio, vescovo di Alessandria, pp. 240, 241; tav. 339.
Aten, dio, pp. 12, 16.
Atum, dio-leone venerato ad Eliopoli, pp. 12, 44, 46, 51, 53, 133, 135, 143, 152, 176, 186, 196, 225; tav. 256.
Augusto, Gaio Giulio Cesare Ottaviano, primo imperatore romano, p. 235; tav. 44.

Baal, divinità asiatica, p. 16.
Badari, località dell'Alto Egitto, pp. 42, 114.
Bahr Jusuf, p. 53.
Baki, artigiano, p. 176.
Ballas, p. 62.
Baraize, pp. 164, 174.
Basilide, gnostico, p. 241.
Bastet, dea di Bubasti, pp. 12, 208; tav. 255.
Belzoni Gianbattista, p. 54.
Bembo Pietro, tav. 331.
Bembo Torquato, cardinale, tav. 331.
Benedetto, santo, p. 241.
Beni Hasan, p. 121; tavv. 158, 315.
Bes, genio benefico protettore delle danze sacre, pp. 16, 167, 169, 170, 208, 233; tav. 318.
Biblo, p. 71.
Biondi G., p. 229.
Boscotrecase, p. 237.
Breccia Evaristo (archeologo), p. 229; tav. 314.
Bresciani Edda, pp. 116, 117.
Bruyère Bernard (archeologo), p. 164.
Bubasti (località del Delta), p. 12.
Budge Wallis, egittologo, pp. 188, 194.
Busiri, località sacra al culto del dio Osiri, pp. 143, 162.
Butehamon, scriba, p. 214; tavv. 295, 297, 300.
Buto, capitale arcaica del Delta, pp. 11, 12.

Cairo, pp. 22, 44, 52, 54, 181.
Calcedonia, concilio di, p. 241.
California, p. 54.
Caligola, Caio Giulio Cesare Germanico, imperatore romano, p. 235.
Callimaco, poeta greco, p. 226.
Campbell, p. 54.
Canopo, dio configurato in vaso a testa umana contenente acqua del Nilo, p. 198.
Carlo Emanuele I di Savoia, tav. 331.
Caviglia Carlo, p. 54.
Champollion Jean François, pp. 188, 190; tav. 331.
Chefren, terzo faraone della IV dinastia, pp. 53, 54, 55, 58, 60; tavv. 55, 58, 62.
Cheope, secondo faraone della IV dinastia, pp. 53, 56, 57, 58; tav. 61.
Clemente Alessandrino, padre della Chiesa, p. 238.
Clemente XI, papa, tav. 46.
Cleopatra VII Filopatore, regina, p. 235.
Colluto, santo, p. 242.
Commodo Marco Aurelio, imperatore romano, p. 236.
Copto, pp. 12, 167.
Costantino Flavio Valerio il Grande, imperatore romano, p. 240.
Costantinopoli, p. 240.
Covington, p. 53.
Dahshur, pp. 53, 146.
Dakhla, oasi, pp. 80, 114.
Dandara, pp. 12, 87, 89, 235; tavv. 105, 318.
Danubio, p. 237.
Darb el Arbain, p. 99.
Darfur, località del Sudan, p. 99.
Dedu, «guardiano dell'arco», p. 99.
Deir el Bahari, località presso la Valle dei Re, pp. 87, 88, 118, 146, 170, 224; tavv. 155, 184, 185.
  Tempio di Hatshepsut, p. 118.
  Tempio di Thutmosi III, p. 118.
  Tomba dei Mentuhotep, pp. 118, 121; tav. 157.
Delo, p. 230.
Deir el Medina, pp. 136, 137, 138, 146, 164, 166, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177; tavv. 178, 190, 221-236.
  Tempio di Hathor, p. 170.
De Morgan, p. 38.
Diocleziano, imperatore romano, pp. 228, 240.
Diodoro, storico greco, p. 180.
Dioscuri, p. 241.
Donadoni Sergio, pp. 203, 206.
Djefahapi, nomarca di Asiut, pp. 85, 100, 101.
Dra Abu el Naga, p. 172.
Drovetti Bernardino, pp. 55, 104, 122, 137, 164, 188, 212.
Dua-en-Ra, principe figlio di Chefren, p. 58; tav. 62.
Duamutef, genio funerario a testa di sciacallo, p. 204; tavv. 196, 214, 280, 295, 300.

Ebers Georg, p. 235.
Edfu, località dell'Alto Egitto, pp. 11, 80; tav. 318.
  Tempio di Horo, p. 229.
Efankh, papiro di, tav. 269.
El Amra, p. 178.
El Bersha, pp. 102, 121.
Elefantina, isola di, pp. 42, 162, 164, 238.
Eliopoli, località del Basso Egitto, centro del culto al dio Ra, pp. 13, 26, 44, 46, 49, 52, 135, 137, 138, 139, 140, 143, 165, 176, 229; tavv. 43-48, 52, 53, 182, 183.
Elkab, località dell'Alto Egitto, p. 11.
El Khusus, p. 44.
Ellesija, tempio rupestre, p. 138.
El Marg, pp. 44, 46.
El-Matarija, pp. 44, 46, 52.
Epimaco, santo cavaliere, p. 242.
Eracleopoli, pp. 82, 86, 99, 101, 238.
Eratostene, scrittore greco, p. 226.
Ercolano, p. 237.
Erodoto, storico greco, pp. 181, 229.
Er Rubayat, p. 235.
Esna, tempio di Khnum, p. 229.
Euclide, matematico greco, p. 226.

Faijum, pp. 12, 44, 53, 121, 226, 231, 233, 235; tav. 312.
Febammone, santo cavaliere, p. 242.
File, p. 235; tav. 318.
Filone, ebreo di Alessandria, pp. 238, 241.

Gaillard, p. 38.
Galeno, medico romano, p. 17.
Gau el Kebir, località dell'Alto Egitto, pp. 20, 52, 114, 117, 121, 127, 130; tavv. 152, 154, 161, 162, 175.
Geb, dio della terra, pp. 12, 13, 14, 133, 154, 212; tavv. 294, 308.
Gebelein, località dell'Alto Egitto, pp. 34, 38, 42, 62, 65, 68, 71, 79, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 94, 95, 99, 102, 107, 119, 130, 132, 133, 135, 136, 139, 178; tavv. 35, 36, 39-41, 98, 121, 123, 174, 180.
  Tempio di Hathor, pp. 87, 135; tavv. 98, 111-118.
  Tomba Ignoti, pp. 79, 178; tav. 246.

Gemenefharbak, alto dignitario saita, tav. 262.
Gerza, p. 62.
Getty Paul, p. 151.
Giza, pp. 34, 46, 52, 53, 54, 56, 60, 79, 146, 198; tavv. 54-56, 271.
  Grande Sfinge, pp. 53, 54; tav. 58.
  Piramide di Chefren, pp. 53, 54.
  Piramide di Cheope, pp. 53, 54, 55, 56.
  Piramide di Micerino, pp. 53, 54.
  Tempio di Harmachis, p. 54.
  Tempio di Iside, p. 54.
  Tempio della Sfinge, p. 53; tav. 59.
Gonzaga Vincenzo, duca, tav. 331.
Graf Theodor, p. 235.
Grecia, p. 46.
Grenfell, p. 226.

Hai, «*idenu* nella Sede della Verità», tav. 236.
Hammamija, località dell'Alto Egitto, pp. 20, 22, 34, 114; tavv. 32-34.
Hapi, dio dell'inondazione del Nilo, pp. 12, 196.
Hapi, genio funerario a testa di babbuino, p. 204; tavv. 212, 214, 280.
Harakhti, dio, pp. 12, 44, 51, 152, 157, 166, 175, 176, 216, 224, 225.
Har-em-khet, dio solare (poi Harmachis), p. 54.
Harmakhis, dio figlio di Amon e Hathor, pp. 166, 170.
Harsiese, dio, p. 152; tav. 217.
Harvard, p. 54.
Hawara, p. 146; tav. 328.
Hathor, dea titolare del tempio di Dandara, protettrice degli strumenti musicali, pp. 12, 13, 51, 65, 87, 88, 89, 90, 91, 100, 135, 136, 139, 152, 153, 155, 157, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 173, 215, 229, 231; tavv. 98, 104-107, 112-116, 118, 121, 211, 233, 237, 306.
Hatnub, antiche cave di alabastro egizio, p. 124.
Hatshepsut, regina della XVIII dinastia, pp. 114, 170; tavv. 184, 185.
Hemiunu, architetto di Cheope, pp. 55, 59, 60.
Henet, moglie di Qemnen, tavv. 139, 140.
Henui, notabile della XII dinastia, p. 99.
Herakleopolis Magna, p. 226.
Hetepheres, regina moglie di Snefru e madre di Cheope (IV dinastia), pp. 55, 198.
Hieraconpolis, città sacra ad Horo, pp. 33, 38, 42, 62, 138.
Hildesheim, p. 54.
Hogarth, p. 226.
Hor, scriba dell'esercito, tavv. 306, 308, 319.
Horhernakht, p. 112; tav. 151.
Horisneferu, p. 112; tav. 149.
Hornakht (XII dinastia), p. 108; tav. 141.
Horo, dio figlio di Osiri e di Iside, pp. 11, 13, 14, 17, 18, 23, 33, 44, 62, 89, 135, 151, 153, 154, 157, 159, 160, 164, 166, 167, 169, 170, 181, 182, 197, 201, 210, 225, 229, 230, 233, 242; tavv. 48, 221, 233, 269, 270, 289, 295, 300, 306, 318, 338.
Hui, tav. 228.
Hunt, p. 226.
Hyksos, «capi di paesi Stranieri» che assoggettarono l'Egitto durante il Secondo Periodo Intermedio, pp. 138, 146, 201; tav. 275.

Ibi, intendente della divina adoratrice di Amon, p. 223; tav. 309.
Ibu, governatore di Gau el Kebir, pp. 121, 123; tavv. 161-169, 173.
Icet-Taui, p. 146.
Ihi, dio figlio di Hathor, pp. 135, 136.
Illahun, pp. 95, 146.
Imhotep, architetto di Zoser, pp. 13, 59, 67.
Imhotep, prefetto di Tebe, tav. 199.
Imset, genio funerario a testa umana, tavv. 214, 300.
India, p. 230.
Ineb-hed (poi Men-nefer e Memphis), p. 53.
Inghilterra, p. 44.
Inherethotep, «scriba del Tesoro», tav. 143.
Ini, tesoriere reale, pp. 95, 98; tavv. 127, 130-133.
Ipu, saggio, p. 82.
Iqer, p. 98.
Isek, principe della XXII dinastia, tav. 260.
Isi, regina madre di Ramesse VI, p. 155.
Iside, dea sposa di Osiri e madre di Horo, pp. 12, 13, 14, 17, 98, 133, 135, 152, 153, 154, 157, 159, 164, 201, 207, 208, 210, 223, 225, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 241; tavv. 213, 279, 280, 284, 286, 289, 316, 318, 319, 328, 330.
Iside Anadiomene, p. 231; tav. 312.
Iter, «addetto al re», p. 57; tav. 60.
Iteti, ispettore del re, pp. 59, 60, tavv. 64, 65, 69.
Iti, tesoriere del re e generale, pp. 91, 92, 94, 98, 119; tavv. 124-126.
Iumitru, vedi Rizeiqat.

Kalabsha, p. 235.
Kara, «servitore nella Sede della Verità e scalpellino di Amon», tav. 233.
Karanis, pp. 226, 231.
Karnak, pp. 44, 46, 141, 166.
  Tempio di Amon, pp. 34, 137, 166, 229; tavv. 187, 193.
Kebehsenuf, genio funerario a testa di falco, p. 204; tavv. 212, 214, 280.
Kerkeosiris, pp. 226, 231.
Kha, architetto della XVIII dinastia, pp. 160, 185, 198, 212; tavv. 209, 216, 264, 266-268, 270, 272.
Khaemuaset, principe figlio di Ramesse III, pp. 155, 157, 160; tavv. 198, 210, 215, 217, 218.
Khai, scriba disegnatore, tav. 229.
Khami, artigiano, p. 176.
Kharga, oasi, pp. 99, 114.
Khattusha, capitale hittita, p. 17.
Khenems, cortigiano, tav. 150.
Khentamentju, dio dei defunti venerato ad Abido, p. 12.
Kheper, dio, pp. 12, 44, 152, 225.
Khety, scriba, p. 101; tavv. 137, 138.
Khnum, dio criocefalo, pp. 11, 13, 44, 155, 162, 164.
Khnumhotep, funzionario di Beni Hasan, p. 121.
Khonsu, dio figlio di Amon, pp. 12, 135, 136, 166; tav. 241.
Khonsumosi (XXI dinastia), p. 214; tavv. 294, 298, 299, 301.
Khufu-khaf, dignitario della IV dinastia, p. 55.
Khusus, p. 46.
Kom Ombo, pp. 11, 235.

Lepsius Karl Richard (archeologo), pp. 159, 188, 190.
Leca, p. 180.
Libano, p. 55.
Licopoli, località sacra al culto del dio Osiri, vedi Asiut.
Lipsia, p. 54.
Lisht, p. 146.
Loret Victor (archeologo), p. 38.
Lucas, p. 181.
Lucarini Fabrizio, restauratore, p. 176.
Luqsor, pp. 38, 162; tav. 35.

Maat, dea figlia di Ra, pp. 138, 153, 155, 157, 176, 208; tav. 269.
Maia, disegnatore (XVIII dinastia), p. 177.
Makhu, «servitore nella Sede della Verità», tav. 224.
Manetone, sacerdote, p. 229.
Maspero Gaston (archeologo), pp. 38, 207.
Matmar, pp. 62, 114.
Medamud, pp. 87, 88.
Medinet Habu, p. 173.
Mediterraneo, mare, pp. 226, 230, 244.
Meir, pp. 121, 135.
Melezio, vescovo di Licopoli (Asiut), p. 238.
Mena, santo cavaliere, pp. 242, 244.
Mende, p. 13.
Menfi, località del Delta capitale dell'Antico Regno, pp. 12, 13, 14, 46, 53, 54, 62, 128, 138, 143, 146, 162, 165, 229.
  Serapeo, p. 233.
Menkheperra, sommo sacerdote, p. 216.
Mentemhat, scriba del tempio, tavv. 184, 185.
Mentuhotepankh, moglie di Abkau, tavv. 144, 145.
Mercurio, santo cavaliere, p. 242.
Mereru, p. 102.
Merikara, ultimo re eracleopolitano, p. 101.
Merimda Beni Salama, località del Delta, p. 22.
Merit, moglie dell'architetto Kha, pp. 185, 198, 208; tav. 272.
Meritamon, principessa figlia di Ramesse II, pp. 153, 154.
Merit-Neit, regina, p. 37.
Mertseger, dea popolare della necropoli tebana, pp. 16, 162, 164, 166, 167, 170, 172, 173, 177; tavv. 224, 236, 237, 254.
Meru, tesoriere reale (XI dinastia), p. 108; tavv. 137, 138.
Meskhenet, divinità preposta alle nascite, p. 171.
Micerino, quarto faraone della IV dinastia, pp. 53, 55; tav. 56.
Mileto, p. 230.
Min, dio itifallico di Copto, pp. 12, 15, 167; tavv. 231, 290.
Minhotep, sarcofago di, tav. 177.
Mit Rahina, p. 54.
Moalla, pp. 86, 87, 119.
Montu, dio-falco venerato a Tebe, pp. 12, 86, 87, 88; tav. 108.
Mostagedda, località dell'Alto Egitto, p. 114.
Mut, dea sposa di Amon, pp. 12, 91, 136, 164, 166, 173; tav. 224.
Mutemuia, moglie di Ramose, tav. 231.

Nag Hammadi (antica Chenoboskion), p. 243.
Nakhi, «servitore nella Sede della Verità», tav. 222.
Nakhtamon, scultore, pp. 164, 171, 175; tav. 229.
Nakhti, cancelliere e «soprintendente della flotta» di Asiut, p. 101.
Napoleone Bonaparte, p. 54.
Naqada, località dell'Alto Egitto (storica Nubet), p. 33.
Narmer, re della I dinastia, p. 23.
Naville E., tav. 315.
Nebethetepet, dea di Eliopoli, p. 165; tav. 226.
Neb-hepet, sacerdote e scriba, papiro, p. 212; tav. 293.
Nebhpetra Mentuhotep, principe tebano e primo faraone dell'XI dinastia, pp. 82, 86, 87, 88, 89, 118; tavv. 103, 104, 107, 109, 110.
Nebhepetra Mentuhotep II, terzo faraone dell'XI dinastia, pp. 108, 139; tavv. 137, 138.
Nebiri, «preposto alla scuderia», p. 148; tav. 196.
Nebnefer, padre di Neferhotep, p. 176; tav. 236.
Nebra, scriba disegnatore, tavv. 229, 241.
Nebti, madre di Meru, tavv. 137, 138.
Nedemmut, moglie di Amenemheb «cantatrice di Amon», tavv. 191, 192.
Nefer, capo cantore del faraone (V dinastia), p. 178.

Neferhotep, artigiano capo degli operai, p. 176.
Neferhotep I, re della XIII dinastia, pp. 113, 175.
Nefer-Maat, architetto di Snefru, p. 59.
Neferrenpet, «scultore nella Sede della Verità», tav. 225.
Nefertari Merenmut, regina moglie di Ramesse II, pp. 148, 151, 152, 153, 154, 156; tavv. 179, 197, 200-208.
Nefertum, dio-fiore di loto figlio di Ptah, pp. 12, 136, 170.
Neferu, moglie di Iti, pp. 92, 93, 94; tavv. 124, 125, 128.
Neferut, figlia di Abkau, tavv. 144, 145.
Nefti, dea sorella di Iside e Osiri, pp. 13, 135, 153, 154, 157, 159, 173, 207, 210, 223, 225, 234; tavv. 213, 279, 280, 286, 306.
Neit, dea venerata a Sais, pp. 12, 37, 57, 152, 215; tav. 196.
Nekhbet, dea-avvoltoio bianco venerata a Elkab, pp. 11, 62, 154; tavv. 48, 254.
Neskhons, «cantatrice di Amon», tav. 311.
Nica, portinaio del tempio di Amon, tav. 193.
Nicea, p. 240.
Nitria, deserto di, p. 241.
Nubia, regione dell'Africa nord-orientale, pp. 23, 60, 99, 138, 139, 169, 170.
Nun, dio primordiale, p. 133.
Nut, dea del cielo, pp. 12, 13, 14, 133, 135, 143, 154, 170, 172, 173, 212, 215, 220, 223; tavv. 206, 213, 279, 280, 294, 303, 304, 307.

Ombos (Deir el Ballas), p. 87.
Onkh-Khoiefra, fratello di Iteti, p. 60.
Origene, teologo, p. 238.
Osiri, dio dei morti, pp. 12, 13, 14, 18, 19, 44, 54, 59, 91, 98, 100, 108, 109, 110, 113, 123, 133, 142, 143, 148, 152, 153, 154, 155, 157, 159, 162, 164, 166, 170, 174, 176, 177, 188, 192, 196, 197, 201, 203, 204, 206, 207, 208, 210, 212, 214, 215, 216, 219, 220, 224, 225, 229, 230, 231, 235, 236; tavv. 186, 222, 233, 264, 280, 281, 284, 289, 306, 308, 311.
Osorapi, divinità menfita, p. 229.
Osorkon I, sommo sacerdote tebano di Amon, pp. 218, 225.
Ostia, p. 230.
Oxyrhyncus, p. 226.

Pacomio di Tabennisi, monaco, p. 241.
Padi-Amenemope, mummia di, tavv. 249, 250.
Pai, pp. 138, 145.
Pai-Imen, tav. 329.
Panopolis, p. 167.
Panteno, filosofo stoico, p. 238.
Paolo di Tebe, monaco, p. 241.
Paraherunemef, principe figlio di Ramesse III, pp. 155, 159; tavv. 213, 214.
Parahotep, scriba disegnatore, tav. 234.
Parennefer, figlio di Maia, p. 177.
Paribeni Roberto, pp. 20, 34.
Parigi, p. 44.
Pashed, *akh-iqer*, tav. 240.
Penmerenab, «servitore nella Sede della Verità», p. 166; tav. 230.
Pennub, artigiano, p. 176.
Pepi I, faraone della VI dinastia, p. 139.
Pepi II, faraone della VI dinastia, p. 82.
Pereret-nefer, moglie di Iter, p. 57; tav. 60.
Perring John, p. 54.
Persia, p. 230.
Petemenofi, mummia di, pp. 183, 234; tavv. 253, 322, 323.
Petrie William Matthew Flinders (archeologo), pp. 49, 210, 235.
Philadelphia, p. 235.
Philae, tempio di Iside, p. 229.
Pietro, vescovo di Alessandria e martire, p. 238.
Pinodem II, sommo sacerdote di Amon, p. 215.
Platone, filosofo greco, p. 46.
Plotino, filosofo neoplatonico, p. 244.
Pompei, pp. 230, 237.
Pozzuoli, p. 230.
Proclo, filosofo neoplatonico, p. 244.
Psammetico II, terzo faraone della XXVI dinastia, p. 46.
Ptah, dio patrono di Menfi, pp. 12, 54, 100, 136, 152, 157, 162, 165, 172, 174, 204, 208; tavv. 223, 233, 237, 281.
Punt, terra di, p. 169.

Qadesh, divinità asiatica, pp. 16, 167; tav. 231.
Qaha, capo della squadra nella Sede della Verità, tav. 221.
Qemnen, sacerdote dell'XI dinastia, p. 109; tavv. 139, 140.
Quibell James Edward (archeologo), p. 42.
Qurna, p. 146.
Qurnet Marrai, collina, p. 162.

Ra, nome più diffuso del dio Sole, pp. 12, 18, 19, 44, 51, 133, 152, 154, 155, 157, 166, 167, 176, 177, 188, 195, 196, 216, 224, 225, 234; tav. 259.
Rakhotis, Serapeo, p. 229.
Ramesse II, terzo faraone della XIX dinastia, pp. 13, 17, 46, 49, 54, 100, 137, 148, 153, 154, 154, 174, 176, 182; tavv. 46, 200.
Ramesse III, secondo faraone della XX dinastia, pp. 46, 100, 148, 155, 156, 160, 173, 182; tavv. 210-213, 217, 219, 236.
Ramesse IV, terzo faraone della XX dinastia, pp. 160, 182; tav. 218.
Ramesse IX, ottavo faraone della XX dinastia, p. 46.
Ramose, figlio di Maia, p. 177; tav. 231.
Rapu(?)ptah, stele di, tav. 148.
Raqereret, necropoli di Asiut, p. 100.
Renenet, divinità agreste, pp. 165, 173; tavv. 227, 254.
Renenuthet, antica divinità delle messi, p. 231.
Renpet-nofre, p. 223.
Reshef, dio di origine cananea, pp. 16, 167; tav. 231.
Rizeiqat, località sacra a Sobek, p. 86.
Roma, pp. 44, 46, 226, 228, 230, 235, 237; tav. 44.
Rosa Virginio, p. 71.

Sabratha, p. 230.
Sais, località del Delta capitale della XXVI dinastia, pp. 12, 14, 57.
Saqqara, località del Basso Egitto, pp. 53, 67, 77, 79, 82, 135, 146, 171, 178, 233; tavv. 48, 315.
Satet, dea-gazzella sposa di Khnum, pp. 11, 87, 138, 164.
Schiaparelli Ernesto, pp. 20, 49, 51, 52, 56, 59, 71, 87, 104, 107, 114, 122, 130, 137, 138, 148, 149, 151, 155, 159, 160, 164, 177, 178, 191, 212, 223; tavv. 31, 48, 98, 134, 174, 178, 190, 198, 261, 314.
Sebekemsaf, XIII dinastia, p. 90; tav. 117
Sebennytos, p. 229.
Sekhmet, dea-leonessa moglie di Ptah, pp. 12, 13, 136, 164, 173.
Seleucia sul Tigri, tav. 320.
Selki, dio, pp. 152, 153, 157; tavv. 279, 280.
Senbef, «ciambellano dell'asilo regale», tavv. 147, 149.
Seneb, «guardiano dei cani» p. 99.
Senpu, fine XII dinastia, p. 112; tav. 142.
Seqnenra, pp. 146, 148.
Serapide, dio egizio ed ellenico, pp. 46, 229, 230, 231, 236, 237; tavv. 314, 330.
Sesostri, stele di, tav. 146.
Sesostri I, secondo faraone della XII dinastia, pp. 46, 99, 101, 110; tav. 45.
Sesostri III, quinto faraone della XII dinastia, pp. 85, 121, 138.
Seth, fratello di Osiri considerato dio del male, pp. 12, 13, 14, 17, 33, 87, 170; tav. 28.
Sethherkhepeshef, principe figlio di Ramesse III, pp. 155, 160; tavv. 210, 220.
Sethi I, secondo faraone della XIX dinastia, pp. 46, 49, 52, 91, 137, 138, 139; tavv. 44, 49, 53, 121, 182, 183.
Sethi II, quinto faraone della XIX dinastia, p. 176.
Seth-Sutekh, dio della pioggia vivificante, p. 167.
Severo Alessandro Marco Aurelio, imperatore romano, p. 238.
Severo Lucio Settimio, imperatore romano, p. 54.
Sheikh Musa, santone, p. 88.
Shemes, statua di, tav. 136.
Shenseci, scultore capo, p. 110.
Shepenupet, figlia di Osorkon, p. 225.
Shu, dio dell'aria, pp. 12, 133, 135, 196; tav. 294.
Simut, fratello di Kara, tav. 233.
Sinai, p. 71; tav. 51.
Sinuhe, p. 114.
Siria, p. 140.
Sisinio, santo cavaliere, p. 242.
Sisto V, papa, tav. 44.
Siwa, oasi, p. 226.
Snefru, primo faraone della IV dinastia, pp. 53, 59.
Sobek, dio-coccodrillo venerato nel Faijum, pp. 11, 12, 44, 86, 233.
Sokari, dio-falco venerato nella regione menfita, pp. 12, 18, 54, 192, 204, 223; tav. 281.
Sopdu, dio-falco venerato nel Delta, p. 12.
Spiegel J., p. 110.
Strabone, storico greco, p. 46.
Sudan, pp. 22, 28, 99.
Sumenu, località sacra a Sobek, p. 86.

Tabakenkhons (XXI dinastia), p. 214.
Takha, moglie di Kara, tav. 233.
Tamit, p. 177.
Tani, p. 215.
Ta-peni, p. 223.
Tarere, sarcofago di, tavv. 302-304, 307.
Tarkhan, località del Basso Egitto, p. 62.
Tasa, località dell'Alto Egitto, p. 114.
Ta-tenen, dio della terra, p. 12.
Tebe, capitale dell'Antico Egitto, pp. 12, 15, 54, 80, 82, 86, 88, 89, 99, 128, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 143, 145, 146, 148, 162, 164, 166, 170, 172, 173, 174, 191, 195, 212, 215, 216, 218, 223, 234; tavv. 193, 315.
  Colossi di Memnone, p. 54.
Tebtunis, pp. 226, 229, 231.
Tefenet, dea sorella di Shu, pp. 13, 133, 135.
Tefnut, vedi Tefenet.
Tell el Amarna, p. 146.
Tell el Badari, p. 20.
Tell el Jahudije, località del Basso Egitto, p. 51.
Tell-Hisn, p. 44.
Thot, dio sapiente, pp. 12, 13, 100, 136, 138, 139, 143, 152, 157, 162, 164, 197, 229, 233, 243; tavv. 225, 269, 295.
Teocrito, poeta greco, p. 226.
Thotemhat, scriba, pp. 142, 143; tav. 186.
Thotnefer, scriba del Tesoro, pp. 141, 143, 145; tav. 187.
Thutmosi, sacerdote di Amon, tav. 259.
Thutmosi I, terzo faraone della XVIII dinastia, pp. 146, 148; tav. 199.
Thutmosi III, sesto faraone della XVIII dinastia, pp. 46, 87, 91, 100, 118, 138, 162, 170, 174; tavv. 99-102, 118.
Thutmosi IV, ottavo faraone della XVIII dinastia, p. 54.

Tiberio Giulio Cesare, imperatore romano, p. 235.
Timoteo, del clero eleusino, p. 229.
Tini, p. 62.
Tito Flavio Vespasiano, imperatore romano, p. 236.
Tivoli, Villa Adriana, p. 237.
Tolomeo I Sotere, p. 46.
Tolomeo II Filadelfo, p. 46; tav. 47.
Tueret, dea-ippopotamo, pp. 16, 164, 167, 169, 170, 171, 173; tavv. 234, 236.
Tuli, scriba reale, tav. 277.
Tuna el Gebel, necropoli di Ermopoli, p. 233; tav. 326.
Turah, località del Basso Egitto, p. 62.
Tutankhamen, dodicesimo faraone della XVIII dinastia, pp. 183, 198.
Tyti, regina ramesside (?), pp. 155, 160.
Uadi Hof, località del Basso Egitto, p. 22.
Uadi Natrun, pp. 53, 181.
Uadjet, divinità venerata nel Basso Egitto, pp. 62, 154; tav. 254.
Uahkha I, governatore di Gau el Kebir, pp. 121, 122, 123; tav. 159.
Uahkha II, governatore di Gau el Kebir, p. 121; tavv. 153, 170-172.
Ubekhet, figlia di Baki e sposa di Neferhotep, p. 176.
Uerethekau, grande maga, p. 173.
Uesersatet, stele di, tav. 226.
Umm el Qaab, vallone di, p. 110.
Uni, dignitario della VI dinastia, p. 117.
Unis, faraone della V dinastia, p. 82.
Upuaut, dio-sciacallo venerato ad Asiut, pp. 12, 99, 100, 113; tavv. 100, 102.
Uto, dea-cobra del Delta, pp. 11, 12, 173.

Valentino, gnostico, p. 243.
Valle dei Re, pp. 18, 146, 155, 162, 172, 174.
Valle delle Regine, pp. 146, 148, 162, 172, 191, 223; tavv. 210, 237, 261, 308.
Vallo Adriano, p. 237.
Venezia, Basilica di San Marco, mosaici, p. 54.
Vyse Howard, p. 54.

Wah-ib-ra, dignitario della XXVI dinastia, tav. 280.

Zoser, costruttore della prima piramide (III dinastia), pp. 13, 49, 58, 67, 139; tav. 48.

Stampato per conto di Electa Spa
dalla Fantonigrafica di Venezia